

Angriff auf die ›Aufgeklärtseynwollenden‹

Salomon Maimons *Lebensgeschichte*

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades
eines Doctor philosophiae (Dr. phil.)

vorgelegt dem Rat der Philosophischen Fakultät
der Friedrich-Schiller-Universität Jena

von

Joseph Wälzholz M.A.
geboren am 30. Mai 1980 in München

Promotionskommission:

Vorsitzender: Prof. Dr. Lambert Wiesing, Jena

1. Gutachter: Prof. Dr. Stefan Matuschek, Jena

2. Gutachter: Prof. em. Dr. Conrad Wiedemann, Berlin

Datum des Promotionskolloquiums: 23. Juni 2015

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung	4
1. Wie man sein Thesenpulver verschießt	4
2. Forschungsstand	6
II. Salomon Maimons <i>Lebensgeschichte</i> als literarisches ›Coalitionssystem‹	19
1. Was ist ein literarisches ›Coalitionssystem‹?	19
2. Die ›pragmatische‹ Behandlung der <i>Lebensgeschichte</i>	21
3. Maimons hintersinnige Referenz auf Rousseau	23
4. Das Strukturprinzip der <i>Lebensgeschichte</i>	26
5. Das antithetische Moment der Vernunftreligion	37
6. Ist Senamus Maimons literarisches <i>role model</i> ?	43
7. Johann Heinrich Schulz' ›aufgeklärtseywollende‹ Schriften	47
8. Die Kehrseite der Vernunftreligion	53
9. Über die unbürgerliche Verschlechterung der Juden	59
10. Maimons ambivalentes Verhältnis zu Berlin	71
11. Der Dreh- und Angelpunkt der <i>Lebensgeschichte</i>	77
12. Was ist ein Dialog?	83
13. Ist die <i>Lebensgeschichte</i> eine Quelle der Kantischen Religionsschrift?	89
14. War Maimon ein Antisemit?	97
III. Schluss	101
Anhänge	104
Vorbemerkung zu den Anhängen	104
Anhang 1: Ist der ›feige Kerk‹ in der <i>Lebensgeschichte</i> Karl Leonhard Reinhold?	104
Anhang 2: Arbeitete Maimon an Ludwig Heinrich von Jakobs <i>Annalen</i> mit?	106
Bibliographie	108
Ehrenwörtliche Erklärung	119

Kant, und die großen Beweiser alle, kommen mir vor, als arbeiteten und dächten sie hinter den Worten im Kopf: Geringere: als wären noch zwischen ihren Zergliederungen und ihren Beweisen Worte, deren sie nicht Herr werden. Dies fällt mir bei Heinroth's Anthropologie ein: welchen das Wort »Glauben« im schönsten Denken auf jeder Seite hindert. Die wahren Auffinder zerschneiden solch Wort in tausend Stücke, – Maimon auch –, räumen wahrhaft auf, und führen in neue Denkgebiete, die sonst verstellt waren, wie Rumpelkammern, die man für Säle hielt mit vermeinten Kunstwerken, von denen man glaubte, meinte, für wahr hielt, sie müßten so sein, und da, wo sie sind, sein.

Rahel Varnhagen, 2. April 1824

Exzellenz geht der eigentlichen historischen Aporie: ob der soziale Fortschritt Fortschritte der Humanität liefere? so genau aus dem Weg, als wüßte er die desperate Antwort.

Karl Mickel, *Lachmunds Freunde*

I. Einleitung

1. Wie man sein Thesenpulver verschießt

Die in den 1960ern vom Münchner Kösel Verlag jahrelang angekündigte Neuauflage der *Lebensgeschichte* Salomon Maimons erschien letztlich leider dann doch nie. In den ersten drei Bänden der dortigen Reihe »Lebensläufe, Erinnerungen, Biographien« ist auf dem jeweiligen Schutzumschlag im Klappentext zu lesen, Salomon Maimons *Lebensgeschichte* (1792/93) sei als weitere Veröffentlichung »vorgesehen«.¹ Ab dem vierten Band wird dieses Wort verändert, nun gedeiht die Absicht gar zum Plan: In den Bänden 4 bis 8 dieser verdienstvollen Reihe heißt es im Klappentext, Salomon Maimons *Lebensgeschichte* sei als weitere Veröffentlichung »geplant«.² Ab dem neunten Band schließlich ist von Maimons *Lebensgeschichte* keine Rede mehr.³ Zwar kennt Geschichte keinen Konjunktiv – doch womöglich wäre diese Veröffentlichung, wenn sie denn zustande gekommen wäre, sorgfältiger ediert worden als andere Ausgaben der *Lebensgeschichte*. Auf umfangreiche Kürzungen muss gefasst sein, wer eine der zahlreichen deutschsprachigen Neuauflagen der *Lebensgeschichte* zur Hand nimmt. Genauer gesagt: Die Geschichte der deutschsprachigen Neueditionen der Autobiographie Salomon Maimons ist eine einzige Katastrophe.

¹ Band 1: Goltz, Bogumil: Buch der Kindheit. Herausgegeben von Friedhelm Kemp. München 1964. Band 2: [Prosch, Peter:] Leben und Ereignisse des Peter Prosch eines Tyrolers von Ried im Zillertal, oder Das wunderbare Schicksal. Geschrieben in den Zeiten der Aufklärung. Herausgegeben von Karl Pörnbacher. München 1964. Band 3: [François, Karl von:] Die Memoiren des Karl von François aus der Zeit der Befreiungskriege (1808-1814). Herausgegeben von Hans Pörnbacher. München 1965.

² Band 4: Kotzebue, August von: Das merkwürdigste Jahr meines Lebens. Herausgegeben von Wolfgang Promies. München 1965. Band 5: Mörike, Eduard: Briefe an seine Braut Luise Rau. Herausgegeben von Friedhelm Kemp. München 1965. Band 6: Dietz, Johann [Meister Johann Dietz des Großen Kurfürsten Feldscher]: Mein Lebenslauf. Herausgegeben von Friedhelm Kemp. München 1966. Band 7: Ratzel, Friedrich: Jugenderinnerungen. Herausgegeben von Friedhelm Kemp. München 1966. Band 8: Varnhagen, Rahel: Briefwechsel mit Alexander von der Marwitz, Karl von Finckenstein, Wilhelm Bokelman, Raphael d'Urquijo. Herausgegeben von Friedhelm Kemp. München 1966.

³ Varnhagen, Rahel: Briefwechsel mit August Varnhagen von Ense. Herausgegeben von Friedhelm Kemp. München 1967.

Selbst im Reprint – und man sollte doch meinen, dass es bei einem Reprint gar nicht möglich wäre, irgendetwas falsch zu machen – fehlt der *Vorbericht*, den im Original der Herausgeber Karl Philipp Moritz dem ersten Band vorangestellt hat. Andere Ausgaben der *Lebensgeschichte*, etwa die von Octavia Winkler herausgegebene, sind um rund die Hälfte des gesamten Buchs gekürzt. Natürlich ist die Herausgeberin für ihre Freimütigkeit zu bewundern, wenn sie schreibt, dass sich das Buch sonst einfach nicht verkaufen ließe. In ihren Worten: »Diese Ausgabe ist für einen breiten Leserkreis gedacht. [...] Aus diesem Grunde wurde auf einige philosophische Exkurse Maimons verzichtet«. ⁴ Andere Herausgeber wie beispielsweise Zwi Batscha haben diese sogenannten Exkurse in den Anhang verfrachtet und damit die Abfolge der Kapitel, wie sie von Maimon festgelegt war, verändert, also in die Struktur des Werkes eingegriffen. Nun muss man in der Tat konzedieren, dass die *Lebensgeschichte*, diese »erste Autobiographie eines Juden in deutscher Sprache überhaupt«, ⁵ in ihrer Originalgestalt gelesen, einen außerordentlich verwirrenden Eindruck hinterlässt. Kaum je wird man im ausgehenden 18. Jahrhundert eine Autobiographie finden, die eine derart disparate Erzählstruktur aufweist. Doch gleichzeitig gibt Maimon zu verstehen, dass er seine Lebensgeschichte »pragmatisch« behandelt, so dass man hinter der Form seiner Autobiographie eine klare Intention vermuten darf. Die Spannung, die sich aus der disparaten Erzählstruktur dieses Werkes und seiner pragmatischen Behandlung ergibt, bildet den Ausgangspunkt der in der vorliegenden Arbeit angestellten Überlegungen. Im Hauptteil wird dargelegt, dass es sich bei dem Gesamttext der *Lebensgeschichte* nicht, wie häufig behauptet wurde, um einen formal unentwirrbaren und höchst konfusen Text handelt, sondern um ein literarisches Integral, in dem Maimon im Wechselspiel zwischen den verschiedenen Stilebenen seine biographische Auseinandersetzung mit Konzepten der Vernunftreligion reflektiert, wobei für ihn ein Bereich, in dem Religion und Metaphysik sich überschneiden, ausschlaggebend wird. Diese anfänglich rein biographisch angelegte Auseinandersetzung weitet sich, wie anschließend dargelegt wird, zu einer offensiven Religions- und Gesellschaftskritik aus. Insbesondere wird gezeigt, dass diese Kritik vornehmlich auf das aufgeklärte Christentum und auf den preußischen Staat zielt. Die bisher in der Forschung vertretene Ansicht, Maimon sei ein dezidiert unpolitischer Autor gewesen, wird in dieser Apodiktizität nicht länger haltbar sein. Und schließlich wird anhand einiger Passagen aus Kants Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* der Frage nachgegangen, ob Kant Maimons Autobiographie womöglich rezipiert hat. Ein an die christlichen Aufklärer gerichtetes didaktisches Angebot zur Erweiterung ihrer Kenntnisse des Judentums, ein Angebot also, das ihrer religiösen Unwissenheit abhelfen soll, ist in der *Lebensgeschichte* verknüpft mit einer polemischen Darstellungsform des Aufklärungsbegriffs, den Maimon im Widerstreit mit Positionen nicht nur des orthodoxen Judentums, sondern auch des aufgeklärten Christentums entwickelt, und der nicht nur der »politischen Unwissenheit« ⁶ der »[A]ufgeklärtseynwollenden« ⁷ entgegenwirken soll, sondern der auch gegen deren »moralische

⁴ [Winkler, Octavia:] Zur Textgestaltung. In: Salomon Maimons Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben. Ausgewählt, herausgegeben, mit einem Nachwort und Anmerkungen versehen von Octavia Winkler. Berlin 1988, S. 211.

⁵ Schulte, Christoph: Salomon Maimons Lebensgeschichte. Autobiographie und moderne jüdische Identität. In: Sprache und Identität im Judentum. Herausgegeben von Karl E. Grözinger. Wiesbaden 1998, S. 140.

⁶ [Maimon, Salomon:] Salomon Maimon's Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben. Herausgegeben von K. P. Moritz. In zwei Theilen. Band 1. Berlin 1792, S. 6. Dieser erste Band wird im Folgenden zitiert als: Maimon, Salomon: Lebensgeschichte I. Vgl. [Maimon, Salomon:] Salomon Maimon's Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben. Herausgegeben von K. P. Moritz. In zwei Theilen. Zweiter und letzter Theil. Band 2. Berlin 1793, S. 4. Dieser zweite Band wird im Folgenden zitiert als: Maimon, Salomon: Lebensgeschichte II. Beide Bände des Originals sind vollständig online.

Band 1: <URL: <http://gdz.sub.uni-goettingen.de/dms/load/toc/?PPN=PPN312359306>> (Zugriff am 13. Dezember 2014).

Band 2: <URL: <http://gdz.sub.uni-goettingen.de/dms/load/toc/?PPN=PPN31235939X>> (Zugriff am 13. Dezember 2014).

⁷ [Maimon, Salomon]: Lebensgeschichte I, S. 172.

Unwissenheit«⁸ gerichtet ist. Dass Maimon den für die Epoche der Aufklärung typischen Optimismus hinsichtlich der Fähigkeit des Menschen zur Vervollkommnung teilte, lässt sich an seinem häufigen Gebrauch der in diesem Zusammenhang üblichen Lichtmetapher ablesen. Wiederholt ist in der *Lebensgeschichte* vom »Licht[e] der Vernunft« die Rede.⁹ Es ist eine denkwürdige Eigenheit der deutschen Sprache, dass die dem Begriff »Aufklärung« ja eigentlich schon inhärente Lichtmetaphorik nicht unmittelbar deutlich wird, anders als etwa im englischen »enlightenment«, im russischen »просве́щеніе« oder im französischen »lumières«. Wollte man eine zeitgemäße deutsche Übersetzung für den Begriff »lumières« finden, würde man mittlerweile wohl nicht mehr »Aufklärung« sagen, sondern »Leuchtgebiete«. An einer Stelle vergleicht Maimon sich selbst gar mit einem »Kometen«!¹⁰ Was die folgende Arbeit *nicht* leisten will, ist eine Entschlüsselung der innerjüdischen Anspielungen Maimons – hierzu sei auf die herausragende Studie Abraham P. Sochers verwiesen.¹¹ Ebenso wenig macht es sich diese Arbeit zur Aufgabe, zu rekonstruieren, welche der Begebenheiten, die Maimon aus seinem Leben berichtet, historisch der Wahrheit entsprechen und welche nicht.¹² Worum es geht, ist erstmals schlüssig zu erklären, dass und warum der formale und stilistische Hybrid, den die *Lebensgeschichte* darstellt, inhaltlich eben kein Hybrid ist und welche Konsequenzen sich daraus ergeben.

2. Forschungsstand

War der erste, 1792 erschienene Teil der *Lebensgeschichte* ein großer Erfolg beim Lesepublikum, so scheint der zweite, auf 1793 datierte Teil der *Lebensgeschichte* bereits kaum noch wahrgenommen worden zu sein.¹³ Julius von Voß schreibt im Jahr 1817 in seinem freundschaftlichen Essay *Des Philosophen Salomon Maimon romantische Fahrten*, die mitgeteilten Nachrichten über Maimon habe er »zum Theil aus Maimons – den er genau kannte – eigner Munde, zum Theil, aus seiner vor vierundzwanzig Jahren erschienenen und vergessenen Lebensbeschreibung«¹⁴ genommen. Bis ins

⁸ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* I, S. 6.

⁹ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* I, S. 271; ebenso in: Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* II, S. 221.

¹⁰ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* II, S. 153.

¹¹ Vgl. Socher, Abraham P.: *The Radical Enlightenment of Solomon Maimon. Judaism, Heresy, and Philosophy*. Stanford 2006. Dort werden, etwa auf S. 34f. und S. 37, Beispiele für Maimons Humor analysiert. Vgl. auch Heine, Heinrich: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. In: *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*. Band 8/1. Herausgegeben von Manfred Windfuhr. Hamburg 1979, S. 54f. Julia Schreiner hat angedeutet, dass Maimon auch für den uneingeweihten Leser Ironiesignale in den Text eingebaut hat. Vgl. Schreiner, Julia: *Jenseits vom Glück. Suizid, Melancholie und Hypochondrie in deutschsprachigen Texten des späten 18. Jahrhunderts*. München 2003, S. 200.

¹² Umgekehrt schlug bemerkenswerterweise eine Vertreterin der Geschichtswissenschaft vor, methodologische Anleihen bei der Literaturwissenschaft zu nehmen. Vgl. Günther, Dagmar: »And now for something completely different«. *Prolegomena zur Autobiographie als Quelle der Geschichtswissenschaft*. In: *Historische Zeitschrift*, Nr. 272 (2001), S. 25-61. Shmuel Feiner schreibt, die historische Authentizität der *Lebensgeschichte* »was examined by: Adam Teller: *The Reality of Solomon Maimon's Autobiography as an Historical Source*. In: *Gal-Ed* XIV (1995), pp. 13-22 (Hebrew); Joseph Weiss: *Concerning a Homily of the Magid of Mesritch*. In: *Zion* XII (1947/8), p. 97 (Hebrew); Joseph Weiss: *One of the Sayings of the Great Magid*. In: *Zion* XX (1955), pp. 108-107 (Hebrew)«. Feiner, Shmuel: *Solomon Maimon and the Haskalah*. In: *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*, Nr. 10 (2000), S. 338.

¹³ Friedrich Kuntze weist darauf hin, dass Maimon nach 1804 »vollkommen in *Vergessenheit* geriet. Schelling und Hegel verleugneten ihn in ihren auf die Geschichte der Philosophie bezüglichen Schriften, obschon Schelling ihn kennen konnte (er erwähnt ihn in seiner Erstlingsschrift), Hegel ihn, wie sich aus auffallenden Anklängen der mathematischen Partien seiner Logik an Äußerungen Maimons ergibt, wahrscheinlich kannte – und benutzte«. Kuntze, Friedrich: *Die Philosophie Salomon Maimons*. Heidelberg 1912, S. 507. Hervorhebung hier wie auch in allen folgenden Zitaten, sofern nicht anders angegeben, im Original. Sind im Original Stellen spationiert oder fett oder durch eine andere Schriftart hervorgehoben, werden sie in der vorliegenden Arbeit kursiv wiedergegeben.

¹⁴ Voß, Julius von: *Des Philosophen Salomon Maimon romantische Fahrten*. In: *Jüdische Romantik und Wahrheit*. Herausgegeben von Julius von Voß. Berlin 1817, S. 274.

ausgehende 20. Jahrhundert hinein wurde Maimon von der Literaturwissenschaft nur punktuell wahrgenommen; und wenn überhaupt, dann aufgrund der verzerrten Ausgaben der *Lebensgeschichte* allenfalls als unterhaltender Autobiograph: als ein im ärmlichen Litauen aufgewachsener Jude, der, von Geburt an zum Rabbiner bestimmt, »im elften Jahre«¹⁵ verheiratet wurde, der als junger Erwachsener seine Familie verlässt und, zahlreiche Abenteuer erlebend, durch Europa streunt, bis er, der philosophische Autodidakt, sich schließlich in Berlin als Schriftsteller zu etablieren beginnt und die Anerkennung Kants erfährt. Die in die *Lebensgeschichte* eingefügten religionsphilosophischen, philosophiegeschichtlichen und religionshistorischen Abhandlungen, darunter das 150-seitige Traktat zu Maimonides' *Führer der Unschlüssigen*, wurden kaum beachtet. Im Nachwort zu einer 1960 in Weimar erschienenen Ausgabe der *Lebensgeschichte* heißt es: »[S]eine philosophischen Exkurse, die in seiner Lebensgeschichte enthalten, in die vorliegende Ausgabe jedoch nicht aufgenommen sind, bleiben abstrakt und lebensfern.«¹⁶ Dass auch Jakob Fromer in der von ihm herausgegebenen Edition der *Lebensgeschichte* die sogenannten Exkurse weglässt, erklärt er folgendermaßen: »Die Erzählung wird einige Male ganz unmotiviert durch größere wissenschaftliche Abhandlungen unterbrochen.«¹⁷

Erst mit dem Aufblühen der Haskala-Forschung seit rund anderthalb Jahrzehnten erfährt Maimons Autobiographie wieder größere Beachtung. Wohl am ausführlichsten haben Gideon Freudenthal und Christoph Schulte sich mit der *Lebensgeschichte* beschäftigt. Schultes besonderes Verdienst ist es, die Lebensumstände, in denen sich Maimon zumal während seiner Berliner Zeit befand, herausgearbeitet zu haben: wie er, der jüdische Diogenes,¹⁸ als Outlaw der aufgeklärten jüdischen Gesellschaft Berlins, alkoholkrank, tuberkulös, depressiv und im persönlichen Benehmen ebenso ungeniert wie aufbrausend, seine bürgerliche Akkulturation wissentlich und willentlich verweigerte.¹⁹ Allgemein wird die *Lebensgeschichte* als »die erste moderne jüdische Autobiographie«²⁰ gewertet, die »tatsächlich die erste umfassende Darstellung von osteuropäischem Judentum und von dessen Lebensumständen in deutscher Sprache«²¹ enthalten habe; »für die jüdische wie für die europäische Kulturgeschichte ein biographisches Dokument ersten Ranges, von Interesse [...] für Philosophie- und Literaturhistoriker, [...] Historiker, Kabbala-Forscher, Sozialpsychologen, Psychoanalytiker und Volkskundler«.²² Es heißt sogar, »daß Maimons Lebensgeschichte ein kulturhistorisches Dokument

¹⁵ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte I*, S. 99. Wenn Maimon in seinem elften Lebensjahr verheiratet wurde, dann war er bei seiner Hochzeit also nicht, wie häufig geschrieben wird, elf, sondern zehn Jahre alt.

¹⁶ Hermann, Klaus: Nachwort. In: Salomon Maimons *Lebensgeschichte*. Von ihm selbst geschrieben. Herausgegeben von K. Ph. Moritz. Weimar 1960, S. 161.

¹⁷ Fromer, Jakob: Maimons Leben. In: Salomon Maimons *Lebensgeschichte*. Mit einer Einleitung und mit Anmerkungen. Neu herausgegeben von Dr. Jakob Fromer. München 1911, S. 63. Vgl. S[pitzer], M[oshe]: Nachbemerken des Herausgebers zu dieser Neuausgabe. In: Maimon, Salomon: *Geschichte des eigenen Lebens (1754-1800)*. Herausgegeben von M. S. Berlin 1935, S. 215: »Herausgelassen wurde ein sehr umfangreicher Exkurs über die Lehre des R. Mosche ben Maimon, wie sie in seinem »More Newuchim« dargestellt ist, da diese an sich sehr interessante selbständige Abhandlung in einen anderen Zusammenhang gehört und die Lebensgeschichte unzweckmäßig unterbricht.« Johann Heinrich Witte schrieb schon 1876: »[D]ie Schilderung des an sich fesselnden Lebensganges [wird] von weitläufigen Betrachtungen über religiöse, ethische und erkenntnistheoretische Gegenstände [unterbrochen]«. In: Witte, Joh[ann] H[einrich]: Salomon Maimon. Die merkwürdigen Schicksale und die wissenschaftliche Bedeutung eines jüdischen Denkers aus der Kantischen Schule. Berlin 1876, S. 3f.

¹⁸ Vgl. Schulte, Christoph: *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte*. München 2002, S. 217.

¹⁹ Vgl. ebd., S. 209-217.

²⁰ Schulte, Christoph: Kabbala in Salomon Maimons *Lebensgeschichte*. In: Kabbala und die Literatur der Romantik. Zwischen Magie und Trope. Herausgegeben von Eveline Goodman-Thau, Gert Mattenklott und Christoph Schulte. Tübingen 1999, S. 38.

²¹ Ebd.

²² Ebd., S. 39.

ist, das weit mehr als eine Autobiographie darstellt«;²³ »an autobiography that is rich in adventure and color«.²⁴ Auch Christoph Miethling referiert auf die *Lebensgeschichte* als den »Beginn der modernen jüdischen Literatur überhaupt, als die erste Erzählung jüdischer Akkulturation in nicht-jüdischer Umwelt«.²⁵ Maimons Pionierleistung wird von mehreren Autoren betont: Nach Alexis Hofmeister hat die Genese des Feldes der jüdischen Autobiographik in Osteuropa »durch das Erscheinen der deutschsprachigen Selbstbiographie des aus Litauen stammenden Salomon Maimon einen entscheidenden Impuls«²⁶ erhalten; Nicolas Weill zufolge war »[l]a *Lebensgeschichte* de Salomon Maimon [...] longtemps la seule source d'information sur le judaïsme est-européen pour le public de langue allemande«;²⁷ und Christoph Schulte führt einige der bahnbrechenden Neuerungen der *Lebensgeschichte* en détail auf:

Was immer Maimon in seiner *Lebensgeschichte* über Kabbala und Kabbalisten schreibt, und das ist umfangreicher und kenntnisreicher als alles andere was je zuvor von einem Juden in deutscher Sprache über Kabbala geschrieben wurde, verstößt gegen das Verbot, Nichtjuden oder nichtswürdige, nämlich ungelehrte Juden Kabbala zu lehren. [...] Nichts anderes gilt für die langen Passagen aus dem *More Nevuchim* [...]. Der Auszug aus dem *More Nevuchim* in deutscher Übersetzung und die mit ihm verbundene Darstellung der Kernpunkte der Philosophie des Maimonides zu Beginn des zweiten Bandes sind die längsten Passagen, die bis zu Maimon von und über Maimonides in deutscher Sprache existieren. Überdies enthalten diese Passagen der *Lebensgeschichte*, wieder eine Erstmaligkeit, die erste deutsche Übersetzung dieses Werkes von Maimonides ins Deutsche überhaupt. Sie ist ausgesprochen [...] kenntnisreich und doxographisch genau. [...] Aber dieser Auszug verstößt ebenfalls gegen das Gebot des Maimonides [...], dieses Buch nur demjenigen in die Hand zu geben, der selbst in den Rabbinitica, den Wissenschaften und der Philosophie Kenntnisse hat und zudem einen ordentlichen Lebenswandel pflegt. Dabei wird dieses Gebot von Maimon in seinem Auszug ausdrücklich übersetzt und zitiert. Er mißachtet es einfach, indem er diese nur für eine jüdische Philosophen-Elite, nicht für Nichtjuden oder gar für die ungebildeten Massen geschriebenen Texte dem deutschen Leser frei zugänglich macht. [...] Die Einschränkung des Wissens auf eine Philosophen- oder Rabbiner-Elite erkennt Maimon nicht mehr an. Hierin ist er ein Aufklärer im Sinne Kants.²⁸

Auch Shmuel Feiner zieht eine direkte Linie zu Kant und bezeichnet Maimons Autobiographie als einen »persönliche[n], ergreifende[n] Prüfstein für Kants Definition der Aufklärung: das mutige Heraustreten aus der Abhängigkeit von Autoritäten, der Erwerb intellektueller Autonomie, die Verwendung des Verstandes ohne Leitung eines anderen«.²⁹

Oft wurde die Modernität der *Lebensgeschichte* darin gesehen, dass Maimon sein Leben nicht länger als eines darstellt, das sich in erster Linie coram Deo abspielt; stattdessen wendet er sich sukzessive

²³ Rotenstreich, Nathan: Salomon Maimons Position in der Entwicklung der Philosophie. In: Begegnung von Deutschen und Juden in der Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. Herausgegeben von Jakob Katz und Karl Heinrich Rengstorff. Tübingen 1994, S. 51.

²⁴ Atlas, Samuel: Solomon Maimon: The Man and His Thought. On the Occasion of the 150th Anniversary of His Death. In: Historia Judaica, Nr. XIII (1951), S. 109.

²⁵ Miethling, Christoph: Gibt es jüdische Autobiographien? In: Zeitgenössische Jüdische Autobiographie. Herausgegeben von Christoph Miethling. Tübingen 2003, S. 54.

²⁶ Hofmeister, Alexis: Probleme jüdischer Autobiographik. In: Vom Wir zum Ich. Individuum und Autobiographik im Zarenreich. Herausgegeben von Julia Herzberg und Christoph Schmidt. Köln u. a. 2007, S. 214.

²⁷ Weill, Nicolas: L'expérience autobiographique de Salomon Maimon. In: Revue Germanique Internationale, Nr. 9 (2009): Haskala et Aufklärung – Philosophes juifs des Lumières allemandes, S. 23.

²⁸ Schulte 1999 (wie Anm. 20), S. 44f.

²⁹ Feiner, Shmuel: Haskala – Jüdische Aufklärung. Geschichte einer kulturellen Revolution. Hildesheim u. a. 2007, S. 394.

vom orthodoxen Judentum ab und immer mehr der Aufklärungsphilosophie zu.³⁰ Als »das Programm [...], das die deutschsprachige jüdische Autobiographie seit ihrer Konstituierung durch Salomon Maimon bis in die Gegenwart hinein kennzeichnet«, benennt Markus Malo »die Darstellung der Spannung zwischen einer – wie auch immer definierten – jüdischen Identität und der häufig von außen geforderten Auseinandersetzung mit einer überwiegend nichtjüdischen Umwelt«.³¹ Christoph Schulte liest Maimons Autobiographie als die Lebensbeschreibung eines aufgeklärten Philosophen, der sich nicht mehr Gott überantwortet, sondern der Mündigkeit – und gerade nicht, wie Hamann es Kant vorgeworfen hat, Vormundschaft³² – programmatische Verpflichtung ist:

Kennzeichnend für die Modernität ist dabei, daß die Genese von Leben und Persönlichkeit nicht mehr als das Ergebnis göttlichen Eingreifens, göttlicher Fügung und Vorsehung gesehen wird, sondern als die Wirkung rein innerweltlicher Faktoren. Das Individuum der modernen Autobiographie ist auf sich allein gestellt. Gott wird, wenn nicht offen geleugnet, so doch biographisch funktionslos – schon bei Rousseau, allemal bei Moritz und Maimon.³³

Eva Lezzi zufolge bleibt Maimons »Autobiographie [...] eine dialektische Spannung zwischen der ostjüdischen Herkunft des Autors und seinem Fokus auf eine westjüdische wie nichtjüdische säkulare Leserschaft inhärent«.³⁴

Die Rezeption der *Lebensgeschichte* war lange Zeit unübersehbar geprägt von dem *Vorbericht*, den Karl Philipp Moritz ihrem ersten Teil vorangestellt hat.³⁵ Dort wird zum einen der Neuigkeitswert einer deutschsprachigen Darstellung des Ost-Judentums hervorgehoben, zum anderen wird darauf hingewiesen, »wie die Denkkraft, auch unter den drückendsten Umständen, sich in einem menschlichen Geiste entwickeln kann, und wie der ächte Trieb nach Wissenschaft sich durch Hindernisse nicht abschrecken läßt, die unübersteiglich scheinen«.³⁶ Die Dichotomie zwischen Ost und West spiegelt sich nicht nur, aber hauptsächlich in früheren Rezeptionszeugnissen wider, wie man etwa an dieser eigentümlichen Einschätzung der *Lebensgeschichte* ablesen kann, die im 1921 erschienenen Werk *Die deutsche Selbstbiographie* zu finden ist: »Man sieht den ruppigen polnischen

³⁰ Vgl. Kilcher, Andreas: Sieben epistemologische Thesen über Wissenschaft und Judentum more geometrico. In: Kritische Religionsphilosophie. Eine Gedenkschrift für Friedrich Niewöhner. Herausgegeben von Wilhelm Schmidt-Biggemann und Georges Tamer in Zusammenarbeit mit Catherine Newmark. Berlin u. a. 2010, S. 340.

³¹ Malo, Markus: Behauptete Subjektivität. Eine Skizze zur deutschsprachigen jüdischen Autobiographie im 20. Jahrhundert. Tübingen 2009, S. 55.

³² Vgl. Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland: Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen. Herausgegeben von Ehrhard Bahr. Stuttgart 1994, S. 9. Vgl. Hamann, Johann Georg: Brief an Christian Jacob Kraus. Ebd., S. 19. Nach Hamann, so wird dessen Kritik von Iwan D'Aprile zusammengefasst, möchte Kant »[e]ntgegen seinem eigenen Mündigkeitspostulat [...] selbst gerne »zur Classe der Vormünder« in Preußen zählen und mache sich daher mit seinem Aufklärungsaufsatz zum »Maul- und Lohndiener seines Obervogtes«, d. h. Friedrichs«. D'Aprile, Iwan: Berliner Rationalismuskritik. Zum Wandel der kulturellen Parameter in Berlin nach 1786. In: Tableau de Berlin. Beiträge zur »Berliner Klassik« (1786-1815). Herausgegeben von Iwan D'Aprile, Martin Disselkamp und Claudia Sedlarz. Hannover-Laatzten 2005, S. 53. In ihrem scharfsinnigen und oft erfolgreichen Bemühen, großen Philosophen logische Inkonsistenzen nachzuweisen, ähneln Hamann und Maimon sich sehr, wie es überhaupt eine eigene Untersuchung wert wäre, die Parallelen zwischen diesen beiden herauszuarbeiten. – Ich bin mir natürlich dessen bewusst, dass ich hier (wie auch an zahlreichen anderen Stellen aus der Sekundärliteratur, die in dieser Arbeit angeführt sind) falsch, weil richtig, zitiere, genauer: dass im Original des zitierten Satzes nicht von einem »Mündigkeitspostulat« die Rede ist, sondern von Kants »Müdigkeitspostulat«. Wenn es sich um offenkundige Tippfehler dieser Art handelt, so sind sie hier durchgängig stillschweigend korrigiert.

³³ Schulte 1999 (wie Anm. 20), S. 40f.

³⁴ Lezzi, Eva: Zerstörte Kindheit. Literarische Autobiographien zur Shoah. Köln u. a. 2001, S. 24.

³⁵ Vgl. Freudenthal, Gideon: Die Autarkie des Salomon Maimon. In: Geschichtliche Welt und menschliches Wesen. Beiträge zum Bedenken der *conditio humana* in der europäischen Geistesgeschichte. Herausgegeben von Lars Lambrecht und Eva-Maria Tschurennev. Frankfurt am Main 1994, S. 18.

³⁶ Maimon, Salomon: Lebensgeschichte I, unpaginiert.

Juden, der Maimon trotz all seiner geistigen Bedeutung zeitlebens blieb.«³⁷ Jakob Fromer hält die *Lebensgeschichte* für »eine *ethnologische* Sensation«.³⁸ Friedrich Kuntze legt das Augenmerk hingegen auf die tragische Dimension in Maimons Leben: »Die paradoxeste Lebensgeschichte eines Philosophen [...] ist die *Salomon Maimons*; es ist eine Gelehrtentragödie, wie sie in dieser Art wohl noch kaum einmal vorhanden ist.«³⁹ Shmuel Feiner hält Salomon Maimon für den »wohl größte[n] Verlust für die Haskalabewegung des 18. Jahrhunderts«.⁴⁰ Die Berliner Maskilim hätten das große Potenzial, das in ihm lag, nicht erkannt.

Aufgrund der Erzählstruktur der *Lebensgeschichte* hat die Forschung sich immer wieder um eine gattungsgeschichtliche Zuordnung bemüht. Diese Autobiographie sei, so heißt es, »ein ›Bildungsroman‹, die Vorführung der Möglichkeit, sich aus eigenen Kräften zu vervollkommen«.⁴¹ Ähnlich formuliert Freudenthal andernorts:

Dass die von Maimon verfasste *Lebensgeschichte* einen Entwicklungsweg darstellt, verleiht ihr den Charakter eines »Bildungsromans«, der neben seiner Schilderung des Lebens von Salomon Maimon auch ein Exemplum für jedes Individuum aufstellt, aber ebenso auch einen möglichen Entwicklungsweg für die jüdische Kultur im Allgemeinen impliziert.⁴²

Günter Niggel konstatiert eine »neuartige Mischung von Bildungsgeschichte und schwankhaft-abenteuerlicher Erzählung«,⁴³ Conrad Wiedemann differenziert zwischen einer ruhigen Erzählsprache Maimons in den sogenannten Exkursen und einer humoristischen, grotesken, ja zynischen Erzählsprache in den biographischen Partien, in denen »Konflikterfahrungen donquixotesker Art«⁴⁴ und Kämpfe »gegen die Windmühlenflügel jüdischer Rückständigkeit und Isoliertheit«⁴⁵ geschildert würden. Das in der *Lebensgeschichte* bis zum Überdruß stilisierte Moment der schonungslosen Wahrheitsliebe wird in der von Rousseau begründeten Tradition verortet: Seit dessen *Confessions*, so könnte man jene Stimmen zusammenfassen, die die Wirkung Rousseaus auf Maimon betonen, habe man vornehmlich in Autobiographien die geeignete literarische Form gesehen, die im Zuge der Aufklärung postulierte Autonomie des Subjekts durch die Beschreibung individueller Lern- und Vervollkommnungsprozesse zu untermalen. Bei Abraham P. Socher heißt es: »Maimon's work is, rather, like Rousseau's *Confessions*, an attempt to grasp one's life whole and present it before a broad and anonymous reading public.«⁴⁶

Die literarischen Einflüsse, die in der *Lebensgeschichte* zum Tragen kommen, werden als vielfältig beschrieben. Dagmar Barnouw schreibt:

³⁷ Klaiber, Theodor: Die deutsche Selbstbiographie. Beschreibungen des eigenen Lebens – Memoiren – Tagebücher. Stuttgart 1921, S. 75. Vgl. Behr, Isachar Falkensohn: Gedichte von einem polnischen Juden. Göttingen 2002, S. 9. Vgl. auch Wittbrodt, Andreas: Nachwort / Anmerkungen. Ebd., S. 100f.

³⁸ Fromer 1911 (wie Anm. 17), S. 7. Hervorhebung J. W.

³⁹ Kuntze, Friedrich: Die Selbstbiographie und die Lebenstragödie des Philosophen Salomon Maimon (1745-1800). In: Deutsche Rundschau, Band 211 (1927), S. 253.

⁴⁰ Feiner 2007 (wie Anm. 29), S. 374.

⁴¹ Freudenthal 1994 (wie Anm. 35), S. 30.

⁴² Freudenthal, Gideon: »Die Philosophischen Systeme der Theologie« nach Salomon Maimon. In: Religious Apologetics – Philosophical Argumentation. Herausgegeben von Yossef Schwartz und Volkhard Krech. Tübingen 2004, S. 89.

⁴³ Niggel, Günter: Geschichte der deutschen Autobiographie im 18. Jahrhundert. Theoretische Grundlegung und literarische Entfaltung. Stuttgart 1977, S. 141.

⁴⁴ Wiedemann, Conrad: Zwei jüdische Autobiographien im Deutschland des 18. Jahrhunderts: Glückel von Hameln und Salomon Maimon. In: Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposium. Herausgegeben von Stéphane Mosès und Albrecht Schöne. Frankfurt am Main 1986, S. 108.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Socher 2006 (wie Anm. 11), S. 45f.

In his *Lebensgeschichte* Maimon narrated with sharp realism an experienced lack of balance between nature and nurture, and in this he followed the Rousseau-influenced models of *Heinrich Stilling's Jugend*, edited by Goethe (1777) and Moritz's *Anton Reiser* (1785-90). But in contrast to their emphasis on introspection, he emphasized his younger self's intensely frustrated desire for *intellectual* development, that is, for access to a larger, more varied, less restricted intellectual environment. And here the narrative strategies used by Moritz to construct Reiser's story as a model *Krankengeschichte* (precisely its appeal to readers in a cultural climate of increasing pietism) appear to have had little influence on Maimon [...].⁴⁷

»[G]leich der Anfang der Lebensgeschichte Maimons«, so Zwi Batscha, »erinnert an Grimmelshausens ›Simplizissimus‹.«⁴⁸ Shmuel Feiner sieht bei Maimon einen »Voltairean sarcasm«⁴⁹ am Werk. Marcus Moseley stellt Maimon in eine Reihe mit anderen großen Namen: »Maimon's *Lebensgeschichte* is the first Jewish autobiography clearly modelled on the Rousseauian paradigm«,⁵⁰ lesen wir dort, und:

Maimon's autobiography precedes and, in terms of subtlety and literary artistry, deserves to stand alongside such classics of European autobiography as Gibbon's *Memoirs* (1796), Goethe's *Dichtung und Wahrheit* (1811), and Chateaubriand's *Memoires d'outre-tombe* (1848-1850).⁵¹

Ritchie Robertson konstatiert: »References to Rousseau, Sterne, Mandeville, Hogarth, and Samuel ›Hudibras‹ Butler enhance Maimon's self-presentation as a witty and cultivated European«,⁵² hält aber das eigentliche Vorbild der *Lebensgeschichte* für eindeutig: »His principal model, however, was undoubtedly the autobiographical novel by his friend Moritz, *Anton Reiser*«. ⁵³ Liliane Weissberg siedelt die *Lebensgeschichte* ebenfalls in diesem Kontext an:

Moritz's *Anton Reiser* [...] does not seem to provide the only model for the *Lebensgeschichte*. Elaborate chapter headings turn the model of a *Schelmenroman* [...] into the novel of a schlemiel. Maimon's search for truth is clearly influenced by Jean-Jacques Rousseau's *Confessions*. [...] Although Maimon's life may not appear straightforward, he was thus able to issue a straightforward narrative, one that could truly stand between *Anton Reiser* and *Dichtung und Wahrheit* as a peculiar classic.⁵⁴

Conrad Wiedemann zufolge bleibt bei Maimon

zu keinem Zeitpunkt verborgen, daß er mit seiner Darstellung in einer historischen Nachfolge steht und stehen will, der Nachfolge des Rousseau-Typs. Und das ist kein Zufall. Hatte er doch in K. Ph. Moritz einen Freund und Mentor gefunden, der selbst zu den profiliertesten Vertretern dieser Reihe gehörte. Moritz' *Anton Reiser* (1785-1790) gab denn auch neben Rousseaus *Confessions* (1781/89) das Hauptvorbild für die eigenen Bemühungen ab. Trotzdem folgte er dieser Vorgabe nicht sklavisch. Vom aufklärerischen Typ des »life and opinions«-Romans wurde ganz offensichtlich die Anregung zum Wechsel von biographischer Erzählung und kritischem

⁴⁷ Barnouw, Dagmar: Enlightenment, Identity, Transformation. Salomon Maimon and Rahel Varnhagen. In: The German-Jewish Dialogue Reconsidered. A Symposium in Honor of George L. Mosse. Herausgegeben von Klaus Berghahn. New York 1996, S. 43f.

⁴⁸ Batscha, Zwi: Nachwort. In: Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte*. Von ihm selbst geschrieben. Herausgegeben von Karl Philipp Moritz. Neu herausgegeben von Zwi Batscha. Frankfurt am Main 1995, S. 336.

⁴⁹ Feiner 2000 (wie Anm. 12), S. 337.

⁵⁰ Moseley, Marcus: Being For Myself Alone. Origins of Jewish Autobiography. Stanford 2006, S. 56.

⁵¹ Ebd., S. 57.

⁵² Robertson, Ritchie: From the Ghetto to Modern Culture: The Autobiographies of Salomon Maimon and Jakob Fromer. In: Polin. A Journal of Polish-Jewish Studies, Band 7 (1992), S. 16.

⁵³ Ebd., S. 18.

⁵⁴ Weissberg, Liliane: 1792-93 – Salomon Maimon writes his *Lebensgeschichte* (Autobiography), a reflection on his life in the (Polish) East and the (German) West. In: Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture 1096-1996. Herausgegeben von Sander L. Gilman und Jack Zipes. New Haven u. a. 1997, S. 112-114.

Essay übernommen und von der pietistischen Autobiographie der Gedanke der geistigen »Wiedergeburt« [...] Doch Maimon wäre nicht er selbst, wenn das assimilatorische Kunststück der Gattungskonstitution bruchlos in sich aufginge. So leicht es Maimon nämlich fällt, das moderne Schema aufzunehmen und für sich zu nutzen, so wenig bereit oder in der Lage ist er, es essentiell zu füllen. Im Endeffekt ist er meilenweit von den ganzheitlichen Bildungsvorstellungen eines Roussau, Moritz oder Goethe entfernt. [...] [D]a die Welt sich [...] als unwirtlich und unbelehrbar erweist, tut der skeptische Philosoph gut daran, sie zur Komödie zu stilisieren [...]; Kapitelüberschriften erinnern an Swift, Fielding, Wieland und Nicolai, ja sogar Herder.⁵⁵

Angeichts des aparten Charakters dieses Werkes scheinen sich manche Interpreten beinahe hilflos zu fühlen: Hugo Bergman meint, was hier vorliege, sei »one of the strangest biographies ever written«;⁵⁶ Regina Maria Seitz schreibt: »Salomon Maimons *Lebensgeschichte* ist [...] in gewisser Hinsicht *unlesbar*. Unlesbar, weil der Text sich dagegen wehrt, in einen ihm fremden Kontext gestellt zu werden und Interpretationen an ihm abprallen«;⁵⁷ und David Martyn kommt zu dem Schluss, überhaupt tue der Leser der *Lebensgeschichte* sich schwer, »darin das Ernstgemeinte vom Ironischen auseinanderzuhalten. Das Resultat ist ein Glaubwürdigkeitsverlust, der dieses sonderbare Ich sozusagen im Keim disqualifiziert«.⁵⁸

Was Maimon vor allem vorgeworfen wird, ist die angebliche Struktur- und Formlosigkeit seiner Werke, sein Mangel an literarischem Stil.⁵⁹ Ernst Cassirer nennt dies die »Zersplitterung der Maimonschen Darstellungsweise«,⁶⁰ Jakob Fromer holt zu einer Art Totalverriß aus:

So sehr man auch den ungeheuren Scharfsinn und die seltene Tiefe seiner philosophischen Schriften hochachten und bewundern muß, so ist es doch jedem, der an ein geordnetes Denken und an eine klare Diktion gewöhnt ist, beinahe unmöglich, ihnen zu folgen. Fast alles an ihnen ist talmudisch: die Haarspalterei, die planlose Schichtung der Materie und die Unbeholfenheit des Stils. Andererseits ist es sehr charakteristisch, daß Maimon da, wo er nicht »lernt«, sondern – wie es in seiner Lebensgeschichte geschieht – harmlos plaudert, äußerst fesselnd zu werden vermag. [...] Seine Werke sind ganz unverständlich. [...] Maimons Gedanken lassen sich eben nicht [...] selbständig darstellen. [...] Um so bedauerlicher ist es, daß ihm die Gabe nicht verliehen war, seine Gedanken systematisch zu entwickeln und in eine passende Form zu bringen.⁶¹

Ähnlich äußert sich auch Friedrich Kuntze:

⁵⁵ Wiedemann 1986 (wie Anm. 44), S. 106-108.

⁵⁶ Bergman, Hugo: Epilogue. In: *The Autobiography of Solomon Maimon. With an Essay on Maimon's Philosophy* by Hugo Bergman. London 1954, S. 187.

⁵⁷ Seitz, Regina Maria: *Verschwiegene Texte: Kritik an der Aufklärung bei Mendelssohn, Behr, Maimon und Kuh*. Ann Arbor 1996, S. 125. Wenn das stimmen würde, dass Interpretationen an einem Text wie Maimons *Lebensgeschichte* abprallen, könnte man die Literaturwissenschaft eigentlich dichtmachen.

⁵⁸ Martyn, David: *Das translinguale Ich. Die Ausdruckskraft sprachlichen Unvermögens bei Maimon und Chamisso*. In: *Automedialität. Subjektkonstitution in Schrift, Bild und neuen Medien*. Herausgegeben von Jörg Dünne und Christian Moser. München 2008, S. 87. Vgl. Steussy, Fredric S.: *Eighteenth-Century German Autobiography. The Emergence of Individuality*. New York 1996, S. 88: »[T]his autobiography is problematic. The most obvious problem is that of form«.

⁵⁹ Der Vorwurf, dass er sich eines enorm verworrenen Schreibstils bediene, wurde Maimon schon zu seinen Lebzeiten häufig gemacht. Die Apologien, die er für seinen Stil anzuführen wusste, entwickeln sich in seinem Gesamtwerk zu einer Art *running gag*. Vgl. Maimon, Salomon: *Gesammelte Werke*. Band 2. Herausgegeben von Valerio Verra. Reprografischer Nachdruck. Zweiter Nachdruck, Hildesheim 2000, S. 10f; Maimon, Salomon: *Gesammelte Werke*. Band 3. Herausgegeben von Valerio Verra. Reprografischer Nachdruck. Hildesheim 1970, S. 23f.; Maimon, Salomon: *Gesammelte Werke*. Band 4. Herausgegeben von Valerio Verra. Reprografischer Nachdruck. Hildesheim 1970, S. 16-18 und S. 208f.; Maimon, Salomon: *Gesammelte Werke*. Band 5. Herausgegeben von Valerio Verra. Reprografischer Nachdruck. Hildesheim 1970, S. 5-11 und S. 26. Maimons *Gesammelte Werke* werden im Folgenden mit der Sigle GW und der entsprechenden Bandnummer zitiert.

⁶⁰ Cassirer, Ernst: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Band 3. *Die nachkantischen Systeme*. Hildesheim u. a. 1991, S. 82.

⁶¹ Fromer 1911 (wie Anm. 17), S. 31, S. 41 und S. 62.

Ein Produkt seiner Entwicklung ist [...] Maimons philosophische Darstellungsart. Über diese ist nicht allzuviel Gutes zu sagen, denn dies ist unwidersprechlich wahr, daß es wohl kaum je einen Schriftsteller gegeben hat, der seine Gedanken so ungepflegt in die Welt hinausgestoßen hat, wie Maimon. [...] [D]ie Ungeduld, die den *Menschen* Maimon auszeichnete [...], bleibt auch dem *Schriftsteller* treu. Sie stellt der Wiedererzeugung der Maimonschen Gedanken im Kopfe des Lesers die größten Hindernisse in den Weg, denn sie gibt dem Fortschritt der Gedanken jenen Charakter des Springenden, der immer als das am meisten in den Maimonschen Schriften Störende empfunden ist. [...] Das alles sind die störenden Folgen der Disputiererziehung durch den Talmud.⁶²

Gideon Freudenthal versucht diese Beobachtung einzuordnen: Maimons Schreibstil sei »anything but orderly. This may be due to his character, to the poor circumstances of his life in this period [...]. It may, however, be also due to Maimon's cultural heritage«.⁶³ Zwi Batscha meint, »der ungezügelter Gedankenflug in seiner unmethodischen [...] Schreibweise«⁶⁴ charakterisiere Maimons Autobiographie, Regina Maria Seitz konstatiert, dass »wir bisher als vorherrschendes Strukturmerkmal nur den Mangel an Struktur feststellen konnten«⁶⁵ bzw. eine gänzlich »fehlende Struktur«.⁶⁶ Andere haben hingegen gerade diesen unaufgeräumten Stil zum Anlass genommen, zu ergründen, worin eigentlich die Struktur dieses Werkes besteht und wie das thematische Zentrum der *Lebensgeschichte* sich genauer fokussieren lässt. Eva Lezzi erklärt: »Struktur und Inhalt der *Lebensgeschichte* setzen [...] einen Gegensatz zwischen aufgeklärtem deutschen und rückständigem polnischen Judentum«.⁶⁷ Für Klaus L. Berghahn ist das Zentrum des Buchs Maimons Streben nach Wissen und Erkenntnis:

Er ist von Anfang an für den gelehrten Müßiggang, das zweckfreie Studium und das Streben nach dem »Licht der Wahrheit« prädestiniert. Von nichts anderem berichtet seine »Lebensgeschichte«. Dieses Interesse an Metaphysik, Erkenntnistheorie und Psychologie strukturiert auch den Aufbau der Autobiographie, die man als intellektuelle Bildungsreise eines armen polnischen Talmudisten lesen kann: von der jüdischen Bibelepexese über Maimonides zur Philosophie der Aufklärung bis hin zu Kant. [...] Wissensdurst [...] ist der rote Faden der Lebensgeschichte, der beide Teile mit all ihren Episoden, Anekdoten und Exkursen verbindet.⁶⁸

Für Samuel Atlas ist das Movens der *Lebensgeschichte* Maimons Suche nach Wahrheit und Wissen:

Autobiography of a man of thought is, in a sense, one of the most difficult of the literary arts. To excel in it, an author requires not only discrimination, a good memory, and skill, but, what is more important, the ability to find that point from which the subject's whole life can be seen in perspective and to recognize the central idea dominating his life-experience. In the case of Maimon the search for truth and knowledge was a passion with him; this is the point from which his life can be seen in perspective.⁶⁹

⁶² Kuntze 1912 (wie Anm. 13), S. 27f.

⁶³ Freudenthal, Gideon: *Definition and Construction – Salomon Maimon's Philosophy of Geometry*. Berlin 2006, S. 125f.

⁶⁴ Batscha, Zwi: Zur Aufklärungsproblematik in Salomon Maimons »Lebensgeschichte«. In: *Deutsche Aufklärung und Judenemanzipation. Internationales Symposium anlässlich der 250. Geburtstage Lessings und Mendelssohns*. Herausgegeben von Walter Grab. Tel Aviv 1979, S. 93.

⁶⁵ Seitz 1996 (wie Anm. 57), S. 142.

⁶⁶ Ebd., S. 144.

⁶⁷ Lezzi 2001 (wie Anm. 34), S. 23. Auch Louise Hecht meint: »[H]is colourful description of the backwardness of Eastern Europe in general, and its Jewry in particular, established his autobiography as an important proof-text for Jews and non-Jews seeking to demonstrate the superiority of Western culture.« Hecht, Louise: »How the power of thought can develop within a human mind« – Salomon Maimon, Peter Beer, Lazarus Bendavid: *Autobiographies of Maskilim* Written in German. In: *Leo Baeck Institute Yearbook*, Nr. XLVII (2002), S. 33.

⁶⁸ Berghahn, Klaus L.: Grenzüberschreitungen: Von Polen nach Preußen, von Maimonides zu Kant, vom Judentum zur Aufklärung. Anmerkungen zu Salomon Maimons *Lebensgeschichte*. In: *Lebensläufe um 1800*. Herausgegeben von Jürgen Fohrmann. Tübingen 1998, S. 74f.

⁶⁹ Atlas 1951 (wie Anm. 24), S. 109.

Einige Passagen aus dem ersten Band der Lebensgeschichte waren unter dem Titel *Fragmente aus Ben Josua's Lebensgeschichte* vorab bereits im *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* veröffentlicht worden, dort allerdings nicht in der ersten, sondern in der dritten Person verfasst.⁷⁰ Auf die große Resonanz, die diese Passagen erfahren haben, führt Maimon in seiner *Vorrede* zum zweiten Band schließlich die Publikation der vollständigen *Lebensgeschichte* zurück:

Da ich bloß in psychologischer Rücksicht einige *Fragmente* davon in dem *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* lieferte, so fanden diese, über meine Erwartung, so vielen Beifall, daß ich länger den Wunsch meiner Freunde und besonders (welches in meiner Lage das wichtigste ist) des Herrn Verlegers, der selbst Kenner ist, diese Lebensgeschichte so unvollkommen sie auch gerathen möchte, ganz zu liefern, nicht widerstehen konnte.⁷¹

Wiewohl Maimon hier explizit davon spricht, die Passagen damals so ausgewählt zu haben, dass der Schwerpunkt ›bloß‹ auf psychologischen Fragestellungen gelegen habe, er mithin den Zweck der vollständigen *Lebensgeschichte*, was man durchaus ernst nehmen sollte, klar von dem Zweck jener Ausschnitte abgrenzt, wie er sie in dem von ihm zeitweilig zusammen mit Moritz⁷² herausgegebenen *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* vorgestellt hat, sieht Louise Hecht bei Maimon jenes Schema am Werk, das in pietistischen Autobiographien vorgebildet wurde:

To better understand the appeal of pietistic language to the *maskilim*, the central elements of pietistic autobiography need to be comprehended. Its centrepiece is a struggle for repentance (*Bußkampf*) involving a recognition of one's sins and sinfulness (*Sündenerkenntnis*), religious doubts (*Glaubenszweifel*), a longing for redemption (*Erlösungswunsch*), an inspired prayer (*ringendes Gebet*), and finally divine illumination (*Erleuchtung*). [...] Maimon makes explicit use of pietistic language in his introduction, speaking of »geistliche Wiedergeburt« – intellectual and spiritual rebirth – when he refers to his transformation into a *maskil*. [...] The two fragments of the text he published in the *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* treat, respectively, his intellectual formation and his spiritual life. When he decided to unite the two discrete narratives in his *Lebensgeschichte*, he needed a unifying theme to give his life a definite direction. The *Bekehrungsgeschichte* was the ideal tool for the task, and Maimonides a perfect guide.⁷³

Für diese Arbeit wichtig sind jene Interpretationen, die Maimons Auseinandersetzung mit der Vernunftreligion als das verborgene Zentrum der *Lebensgeschichte* identifiziert haben⁷⁴ – auch in diesem Zusammenhang wurde scharfe Kritik an der Editionspraxis geübt; des Weiteren wird sich eine Auseinandersetzung mit jenen Arbeiten, die Maimon als einen unpolitischen Autor und seine Autobiographie als eine Rechtfertigungsschrift erachten, als unumgänglich erweisen; und schließlich ist die Frage, an wen die *Lebensgeschichte* eigentlich gerichtet war, von besonderer Relevanz.

Michael Graetz analysiert den Säkularisierungsprozess, den Maimon durchlaufen hat:

⁷⁰ Abgedruckt in: [Moritz, Karl Philipp:] *Gnothi sauton oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte*. Herausgegeben von Karl Philipp Moritz. Neu herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Anke Bennholdt-Thomsen und Alfredo Guzzoni. Band 9. 1792. Faksimile-Druck Lindau 1979, S. 24-88.

⁷¹ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte II*, unpaginiert.

⁷² Julius von Voß bezeugt die enge Freundschaft zwischen diesen beiden: »Von Allen, schloß sich vielleicht C. P. Moritz am festesten an ihn [...], so glichen beide einander viel in ihrer Denkweise, und ihrer ganzen Art, das Leben auf die leichte Schulter zu nehmen.« Voß 1817 (wie Anm. 14), S. 268.

⁷³ Hecht 2002 (wie Anm. 67), S. 30f.

⁷⁴ Die bisher ausführlichste Auseinandersetzung mit diesem Komplex findet sich in: Damken, Martin: *Theoretischer und praktischer Gott. Versuch einer Annäherung an Salomon Maimons vielfach zerrissene Einstellung zum Judentum*. In: *Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung. Prämierte Schriften des wissenschaftlichen Preisausschreibens »Antisemitische und antijudaistische Motive bei Denkern der Aufklärung«*. Herausgegeben von Horst Gronke, Thomas Meyer und Barbara Neißer im Auftrag der Philosophisch-Politischen Akademie. Würzburg 2001, S. 243-283.

Maimon strukturiert die unterschiedlichen Phasen seines Lebens um den thematischen Schwerpunkt von Wissenschaft und Bildung. Sie sind richtungsweisend für sein Narrativ. [...] [D]ie Auswahl der einzelnen Lebensabschnitte [ist] überlegt, und die Kapitel sind nicht wahllos aneinander gereiht, sondern sie werden einem Leitmotiv untergeordnet. Es soll der Werdegang eines Juden nachgezeichnet werden, der sich von einem mit vielen irrationalen Elementen durchsetzten Judentum zu einer Religion der Vernunft durchgerungen [...] hatte [...]. Die ausführliche Analyse des »Führers« wird zum integralen Bestandteil der Selbstbiographie, weil sie dem Leser das Selbstverständnis des Verfassers als Anhänger einer Religion der Vernunft, die aus den Quellen des Judentums schöpft, vermitteln soll [...]. Maimon hat das Judentum zu einer Vernunftreligion hypostasiert, so dass er seinem wesentlichen Gehalt trotz aller Einschränkungen immer noch einen hohen Stellenwert einräumen kann, allen voran aber seiner Ethik! [...] Ähnlich wie bei Rousseau spürt der Leser die Spannung und den Gegensatz zwischen der Gesellschaft und dem sich erinnernden Individuum, das um seine geistige und gesellschaftliche Autonomie ringt. So bleibt denn Maimons Lebensgeschichte Ausdruck eines »Individualisierungs- und Säkularisierungsprozesses«, der nur sehr selektiv Elemente der Tradition bewahrt. Sie ist die Geschichte einer Bildung und einer Bekehrung und einer Abkehr.⁷⁵

Auch Christoph Miethling hält Maimons Auseinandersetzung mit der Vernunftreligion für zentral: »Auf einen einzigen Satz reduziert kann man sagen, diese Lebensgeschichte beschreibe den Weg aus dem ›à la Hogarth« [...] dargestellten polnisch-jüdischen Leben in die Einsamkeit und Abstraktheit von ›Vernunftreligion‹.«⁷⁶ Allerdings könne Maimon sich der Konsequenzen seiner Ansichten nicht bewusst gewesen sein: »Es ist ein Weg der Zerstörung von Religion, nicht nur der jüdischen. Und diese Zerstörung erfolgt, so müssen wir annehmen, völlig ahnungslos.«⁷⁷ Alexander Košenina hingegen meint, Maimon sei, ebenso wie Mendelssohn, als aufgeklärter Philosoph ein selbstbewusster Jude geblieben – und eben daraus erwachse die Spannung, die er in der *Lebensgeschichte* erzeugt:

[I]hre Beliebtheit verdankt sich bis heute der bunten Abfolge burlesker Abenteuer, den Stilisierungen genialischer Bildungserfolge und den farbigen Schilderungen ostjüdischer Lebenswelten. Oftmals hat man diesen Text deshalb als eine historische Quelle missverstanden und noch dazu in sämtlichen Neuauflagen seit 1911 barbarisch verstümmelt. Im allein gültigen Original von 1792 enthält der Text nämlich ernsthaftere philosophische Passagen, die spätere Herausgeber einfach unterschlagen oder als Anhang publiziert haben. Der Reiz des Buches steckt aber in der Spannung zwischen schelmisch-anekdotischer Don Quijoterie und reflektierenden Abschweifungen, die erst mit Sternes *Tristram Shandy* in die moderne europäische Literatur gelangen. Die immer wieder betonte tragische Zerrissenheit Maimons, zwischen radikalem Traditionalismus und Aufklärung, religiöser Observanz und Säkularisierungsstreben, also zwischen Religionsgesetz und Vernunft liegt gerade in diesem Kompositionsprinzip verborgen. Der Text ist [...] der Versuch einer Selbsttrettung aus unlösbaren Aporien.⁷⁸

Die ausführlichste und bestbegründete Kritik an der Editionspraxis stammt von Inka Arroyo Košenina:

Wer heute über Salomon Maimons Autobiographie arbeiten will, sollte auch die folgenreiche, verwickelte und in Teilen ebenso ärgerliche wie interessante Editions Geschichte dieser Lebensbeschreibung aufgreifen. [...] Seit dem Erstdruck sind aus den Jahren 1911 bis 1988 fünf Neuauflagen der *Lebensgeschichte* in deutscher Sprache zu verzeichnen, die durchweg erhebliche Mängel in der Textgestaltung aufweisen, denn sie bieten weder den originalen

⁷⁵ Graetz, Michael: Jüdische Mentalität zwischen Tradition und Moderne. Der autobiographische Text. In: Judentum zwischen Tradition und Moderne. Herausgegeben von Gerd Biegel und Michael Graetz. Heidelberg 2002, S. 128-133.

⁷⁶ Miethling 2003 (wie Anm. 25), S. 55.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Košenina, Alexander: Blitzlichter der Aufklärung. Köpfe – Kritiken – Konstellationen. Hannover 2010, S. 82f.

Sprachstand noch Textumfang, worunter auch die Textanordnung zu verstehen ist. [...] Der ursprünglichen Positionierung der genannten Kapitel kommt [...] im Gesamttext eine wesentliche Bedeutung zu. [...] Die Darstellung des *More Newuchim* nimmt mit ihren zehn Kapiteln über die Hälfte des [zweiten] Bandes ein und steht somit im topographischen Zentrum des Gesamttextes. [...] Läßt man die [...] philosophischen Exkurse der *Lebensgeschichte* weg oder plziert sie bestenfalls in einem »Anhang«, bleibt dem Leser [...] nurmehr ein Verriß des Judentums zur Beurteilung überlassen. [...] Mein Vorschlag lautet, diese brillante Autobiographie [...] als Rettungsversuch [...] zu lesen. [...] Miteinander verflochtene, ineinander geschachtelte, disharmonische und aporetische Aussagen über Tradition und Aufklärung, über Glauben und Vernunft wurden geschrieben, deren Aussöhnung allein im Moment des Niederschreibens möglich war [...]. Eine Autobiographie als Rettung wäre dann der Ort, an dem der entwurzelte, im Wanken begriffene Maimon seine Identität in Balance bringen konnte [...].⁷⁹

Ein ähnliches Urteil findet sich auch bei Christoph Schulte. Er hält es ebenfalls für keinen Zufall, dass das lange Traktat zu Maimonides im Zentrum der *Lebensgeschichte* steht:

Es ist philologisch fahrlässig und inhaltlich völlig unverständlich, daß diese Passagen in der Ausgabe der *Lebensgeschichte* von Zwi Batscha [...], genau wie andere theoretisierende Passagen über jüdische Religion bei Maimon in den Anhang verbannt, in der Ausgabe Octavia Winklers [...] sogar ganz gestrichen (!) wurden. Damit bleibt vollkommen unklar, daß Maimon hier im Grunde die inhaltliche Begründung seiner Identifikation mit Maimonides liefert, daß die Lehren des Maimonides und die Exkurse über jüdische Religion nach Ansicht von Moritz und Maimon in eine vorurteilsfreie Darstellung des Judentums hineingehören und daß die *Lebensgeschichte* Salomon Maimons eben keine literarische Autobiographie ist, sondern eine Selbstlebensbeschreibung eines jüdischen Intellektuellen, in der das ihn prägende intellektuelle Ereignis, die Philosophie des Maimonides, nicht fehlen darf – auch wenn viele Leser das Buch lieber ohne solche Kopfgeburten konsumieren möchten.⁸⁰

Auf eine ganz besonders gutgemeinte Verschlechterung in einer Neuedition hat Mona Körte aufmerksam gemacht. Im Original der *Lebensgeschichte* lesen wir:

Zufälligerweise kam ich einst in einen Butterladen, und fand den Höker beschäftigt, ein ziemlich altes Buch zu seinem Gebrauche zu anatomiren. Ich blickte hin, und fand zu meinem nicht geringen Erstaunen, daß es *Wolfs Metaphysik*, oder *die Lehre von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* war; ich konnte nicht begreifen, wie man in einer so aufgeklärten Stadt als Berlin, mit solchen wichtigen Werken so barbarisch verfahren könne, wandte mich daher zu dem Höker und fragte ihm, ob er das Buch nicht verkaufen wolle? Für 2 Groschen war er dazu bereit. Ohne mich lange zu bedenken gab ich sogleich diese Summe, und gieng voller Freuden mit meinem Schatz nach Hause.⁸¹

⁷⁹ Arroyo Košenina, Inka: Der »Radikale Traditionalismus«. Salomon Maimons *Lebensgeschichte* und das aporetische Denken. In: Erfahrung und Zäsur. Denkfiguren der deutsch-jüdischen Moderne. Herausgegeben von Ashraf Noor. Freiburg 1999, S. 60-63 und S. 94f. Vgl. die Bemerkungen bei Nicholas Weill bzw. Abraham P. Socher: »On ne saura donc jamais assez déplorer que les éditions modernes de la *Lebensgeschichte* renâclent de replacer les dix chapitres d'exposition de la philosophie de Maïmonide à leur place, autrement dit au tournant entre la première et la deuxième partie. En effet, s'il est difficile de relier – fût-ce indirectement – l'autobiographie maimonienne et le commentaire juif, en revanche un autre rapprochement serait possible, dès lors que ces chapitres auraient été remis à leur juste endroit autrement dit au *centre*.« Weill 2009 (wie Anm. 27), S. 30. – »A proper understanding of Maimon and his autobiography must come to grips with the fact that he placed a ten-chapter epitome of Maimonidean philosophy at its very center.« Socher 2006 (wie Anm. 11), S. 127.

⁸⁰ Schulte 1999 (wie Anm. 20), S. 44.

⁸¹ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* II, S. 156. Dies dürfte eine der vielen Stellen sein, die einen Rezensenten zu der Bemerkung veranlasst haben: »Der durch seine Abhandlung über den Unterschied des Accusativs und Dativs bekannte Herausgeber dieser Biographie hätte billig die vielen darin vorkommenden Sünden gegen den Dativ und Accusativ verhindern sollen.« QK.: [Rezension:] Salomon Maimon's *Lebensgeschichte*; von ihm selbst geschrieben, und

In der von Zwi Batscha herausgegebenen Ausgabe spielt sich diese Szene allerdings nicht in einem Butterladen ab, sondern in einem »Buchladen«⁸² – »womit der Vorgang des Anatomierens in den Kontext der Buchrestauration rückt«.⁸³ Doch nicht nur die deutschsprachigen Ausgaben der *Lebensgeschichte* sind verändert oder gekürzt:

[T]he abbreviated English translations [...] contain only the lighter, more personal sections of the work, and omit the lengthy disquisitions on learned topics [...]. This [...] leaves the impression of a likeable, clever rogue whose life consisted of a succession of picaresque incidents, and who wrote about himself with a vivacity and frankness that put him alongside Jean Jacques Rousseau and Benvenuto Cellini as a writer of confessions.⁸⁴

Es hängt wohl auch mit diesen Kürzungen zusammen, dass Maimon gemeinhin als unpolitischer Autor gilt. »Maimon war«, erklärt Inka Arroyo Košenina kurzerhand, »in der Tat weder programmatisch noch politisch«.⁸⁵ Christoph Schulte sagt: »Es gibt von Maimon weder politische Schriften noch eine politische Philosophie.«⁸⁶ Louise Hecht stellt übereinstimmend für die Autobiographien Salomon Maimons, Peter Beers und Lazarus Bendavids fest: »On the whole, politics and general history are strikingly absent from these texts.«⁸⁷ Gideon Freudenthal, der darauf hinweist, dass Maimon seine Autobiographie in eben den Jahren verfasst habe, »in denen jenseits der Grenze die Französische Revolution stattfand und die Herstellung einer Gesellschaft, in der menschenwürdig leben zu können, eine historische Möglichkeit darstellte«,⁸⁸ trifft die kühne Aussage: »Aber Maimon hielt unbeirrt und ohne daß die Ereignisse einen erkennbaren Einfluß auf ihn gehabt hätten, an der geistigen Autarkie fest.«⁸⁹

Die Forschung scheint sich auch darin weitgehend einig zu sein, dass Maimons Autobiographie eine defensive Schrift sein soll. Nach Martin Damken hat Maimon seine *Lebensgeschichte* »wohl als Rechtfertigungsschrift angelegt«,⁹⁰ präziser: als »eine Rechtfertigungsschrift in verschiedene

herausgegeben von K. P. Moritz. Zweyter und letzter Theil. Berlin, 1793. In: Neue allgemeine deutsche Bibliothek. 1793. Band 6, 1. Stück, S. 114.

<URL: <http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/aufklaerung/suche.htm>> (Zugriff am 13. Dezember 2014).

⁸² Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte*. Von ihm selbst geschrieben. Herausgegeben von Karl Philipp Moritz. Neu herausgegeben von Zwi Batscha. Frankfurt am Main 1995, S. 151.

⁸³ Körte, Mona: *Essbare Lettern, brennendes Buch. Schriftvernichtung in der Literatur der Neuzeit*. München 2012, S. 190. Der Hintersinn dieser Szene liegt, wie Mona Körte herausarbeitet, darin, dass angesichts der Entwicklung, die die Philosophie genommen hat, Wolffs *Metaphysik* inzwischen zu einem Buch geworden ist, das höchstens noch zum Fischeeinwickeln oder eben als Butterpapier taugt: »[D]er Fund des teilskelettierten Werkes [ist] alles andere als zufällig, handelt es sich doch um den philosophischen Text der Aufklärung, auf welchen sich auch andere Vertreter und Autodidakten der Berliner Haskala wie Lazarus Bendavid in ihren Lebensbeschreibungen als kanonischen und initiierten Text beziehen. [...] Dass nun ausgerechnet dieses »ziemlich alte Buch« anatomiert wird, ist ein Hinweis auf die Ende des 18. Jahrhunderts schwindende Bedeutung von Wolffs 1720 erschienener *Metaphysik*: Immanuel Kant, dessen *Kritik der reinen Vernunft* einen der Gründungstexte für das Projekt der Moderne darstellt, entwickelt seine kritische Philosophie in deutlicher Abgrenzung zu Wolff«. Ebd.

⁸⁴ Maccoby, Hyam: *The Anguish of Salomon Maimon and his Influence on German Jewish thought*. In: *European Judaism*, Band 14, Nr. 2 (1980/1981), S. 24. Auch Gideon Freudenthal findet harte Worte: »Later editions and translations of this important autobiography are unfaithful to the original, and sometimes the alterations are extremely irresponsible.« Freudenthal, Gideon: *A Philosopher between Two Cultures*. In: *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic. Critical Assessments*. Herausgegeben von Gideon Freudenthal. Dordrecht u. a. 2003, S. 3. Vgl. auch Socher 2006 (wie Anm. 11), S. 126.

⁸⁵ Arroyo Košenina 1999 (wie Anm. 79), S. 67.

⁸⁶ Schulte 2002 (wie Anm. 18), S. 209.

⁸⁷ Hecht 2002 (wie Anm. 67), S. 38.

⁸⁸ Freudenthal 1994 (wie Anm. 35), S. 27.

⁸⁹ Ebd. Hervorhebung J. W.

⁹⁰ Damken 2001 (wie Anm. 74), S. 246.

Richtungen. Allen gegenüber rechtfertigt er sein – halb gekränktes, halb stolzes – Außenseitertum«. ⁹¹ Zwi Batscha liest die *Lebensgeschichte* als »Rehabilitationsschrift«, ⁹² in der Maimon sich für seine Abweichung von der jüdischen Orthodoxie und Orthopraxie rechtfertigt. Für Renate Heuer geht Zwi Batschas Interpretation nicht weit genug:

»Rechenschaft«, schreibt Batscha, »ist das Schlüsselwort [...]«. Damit hat Batscha auf [...] sehr einleuchtende Weise den planvollen Aufbau der *Lebensgeschichte* [...] erkannt und klar bezeichnet. [...] Batscha erfindet eine Verteidigungsrede, die Maimon auch hätte halten können: »Seht, liebe Freunde, ihr könntet mich zwar – und mit Recht – einen Deisten nennen, aber keineswegs bin ich ein Atheist, als der ich, auch in nicht-orthodoxen Kreisen verschrien werde [...]«. Batscha läßt ihn diese Rede nur für seine Freunde halten und sie in dem Bekenntnis gipfeln, daß er »unser natürliches und vernünftiges Urjudentum« wiederfinden wolle. Ob er damit aber den Kernpunkt von Maimons Auffassungen und Absichten wirklich bezeichnet hat, muß bezweifelt werden. [...] [S]ollte er sich nur vor seinen jüdischen Freunden und Mäzenen rechtfertigen wollen, nicht auch vor sich selbst und vor Gott? ⁹³

Konsens herrscht in der Forschung darüber, an welche Zielgruppe Maimon sich mit seiner *Lebensgeschichte* gerichtet hat. »[S]eine Rede über Interna jüdischer Tradition und die individuelle Vita«, schreibt Inka Arroyo Košenina, führe Maimon »nicht mehr allein vor Juden [...], sondern [er] wendet sich Ende des 18. Jahrhunderts in deutscher Sprache an ein weitgehend christliches Lesepublikum.« ⁹⁴ – »Der Status des Buches in der deutschen Öffentlichkeit, seine Positur gegenüber dem nichtjüdischen Publikum, hat [...] eine besondere Bedeutung«, ⁹⁵ meint auch Stephan Braese: »Die *Lebensgeschichte* sprach [...] zu einem Publikum, dessen übergroßer Mehrheit eine »Innensicht« der Problematik gänzlich fremd sein mußte«. ⁹⁶ Marcus Moseley fasst neben dem christlichen Publikum noch eine weitere Gruppe als Adressaten der *Lebensgeschichte* ins Auge: »Maimon appears to have written his autobiography with a non-Jewish or assimilated German-Jewish audience in mind.« ⁹⁷ Eva Lezzi führt aus:

Salomon Maimon ist der erste jüdische Autor seit Flavius Josephus, der seine *Lebensgeschichte* für eine breite Öffentlichkeit schrieb [...]. Nicht nur die Genrewahl und die expliziten Anspielungen auf zahlreiche weitere nichtjüdische Autoren, sondern auch die häufig vorgetragenen Erklärungen zur jüdischen Religion sowie die Wahl der Publikationssprache, nämlich des Deutschen, verdeutlichen Maimons Vorhaben, sich mit seiner Autobiographie dezidiert an ein nichtjüdisches Lesepublikum zu wenden. Zugleich bleiben jüdische Leser implizit angesprochen [...]. Einige seiner Erklärungen, zumal das polnische Judentum betreffend, richten sich denn ebenso an eine bereits akkulturierte deutsch-jüdische wie an eine nichtjüdische Leserschaft. ⁹⁸

⁹¹ Ebd., S. 254.

⁹² Batscha 1995 (wie Anm. 48), S. 349.

⁹³ Heuer, Renate: Zum Thema: Probleme deutsch-jüdischer Identität – Salomon Maimons *Lebensgeschichte*. Die verlorene Identität. In: Archiv Bibliographia Judaica e. V., Frankfurt am Main – Jahrbuch 1 (1985): Probleme deutsch-jüdischer Identität. Herausgegeben von Norbert Altenhofer und Renate Heuer. Bad Soden / Taunus 1986, S. 183f.

⁹⁴ Arroyo Košenina, Inka: Phantasie als wirkmächtiger Balanceakt: Unzucht und Verführung. Zwei autobiographische Texte der hebräischen Literatur des 16. und 18. Jahrhunderts. In: Die Philosophin. Forum für feministische Theorie und Philosophie, Nr. 17 (1998), S. 55.

⁹⁵ Braese, Stephan: »Redendes Tier« und »gläserner Jude« – Bilder jüdischen Sprachwandels bei Maimon und Hebel. In: Leipziger Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur, Band I. Simon-Dubnow-Institut für jüdische Geschichte und Kultur an der Universität Leipzig. Herausgegeben von Dan Diner. Leipzig 2003, S. 172.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Moseley 2006 (wie Anm. 50), S. 57. Vgl. auch Robertson 1992 (wie Anm. 52), S. 14.

⁹⁸ Lezzi 2001 (wie Anm. 34), S. 19-21.

Christoph Schulte bekräftigt, dass die *Lebensgeschichte* »sich nach Sprache und Inhalt nicht mehr ausschließlich an eine jüdische Leserschaft«⁹⁹ gerichtet habe und bemüht weitere historische Analogien:

Vergleichbar sind in dieser Hinsicht allenfalls die historisch früheren Selbstbiographien von Flavius Josephus und Uriel da Costa, wie Maimon Männer, die mit dem rabbinischen Judentum gebrochen hatten und nicht in Hebräisch, sondern in den allgemeinen Literatursprachen ihrer Zeit, Griechisch bzw. Latein, für ein allgemeines und somit auch für ein nicht-jüdisches Publikum geschrieben hatten.¹⁰⁰

Und Andreas Kennecke erläutert, inwiefern Maimon sich auch in diesem Punkt über die von jüdischen Aufklärern geübte Praxis hinweggesetzt und Übereinkünfte aufgekündigt hat:

Obgleich Maimon den Talmud gegenüber Christen und jüdischen Aufklärern verteidigte, übte er scharfe Kritik an den Auswüchsen der jüdischen Religion. Er stellte die von Mendelssohn beschworene Vereinbarkeit von vollem Aufgeklärtsein und jüdischer Rechtgläubigkeit in Frage, und zwar vor nichtjüdischem Publikum! Das widersprach der von den Maskilim befolgten Maxime, die innerjüdischen Probleme weitgehend innerjüdisch zu lösen.¹⁰¹

Natürlich sollte er damit auf wenig Gegenliebe stoßen.

II. Salomon Maimons *Lebensgeschichte* als literarisches ›Coalitionssystem‹

1. Was ist ein literarisches ›Coalitionssystem‹?

Im dritten Band seines Werkes *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* hat Ernst Cassirer in jenem Abschnitt, der die Gedankenwelt Salomon Maimons darstellt, einen Gedankenstrich gesetzt, der ungläubiges Erstaunen oder auch Fassungslosigkeit ausdrücken soll. Maimons *Philosophisches Wörterbuch*, heißt es da, habe die »Auflösung der Form bis zu Ende durchgeführt«,¹⁰² indem es »die systematische Ordnung durch die – alphabetische ersetzt«. ¹⁰³ Dieses *Philosophische Wörterbuch* war 1791 erschienen, es fängt bei A an und hört bei Z auf, so dass man geneigt sein könnte anzunehmen, dass es in sich abgeschlossen ist. Dem steht allerdings Maimons Aussage in der *Lebensgeschichte* entgegen, dass »von diesem philosophischen Wörterbuche [...] bis jetzt nur das erste Stück erschienen«¹⁰⁴ sei. Tatsächlich blieb es auch bei diesem ersten Teil, einen Nachfolgebund gab es nie. Offenkundig hatte Maimon also geplant, mehrere Teile eines philosophischen Wörterbuchs herauszugeben, die allesamt bei A beginnen und bei Z enden sollten. Freilich lässt sich kein Verleger auf so etwas ein, daher ist es auch nicht weiter verwunderlich, dass dieser irrwitzige Plan niemals realisiert wurde. Die versuchte ›Außerkräftsetzung‹ des Alphabets ist aber typisch für Maimons Art, Probleme zu behandeln. Das erste Lemma im ›ersten‹ und einzigen Teil

⁹⁹ Schulte 1999 (wie Anm. 20), S. 39f.

¹⁰⁰ Ebd., S. 40.

¹⁰¹ Kennecke, Andreas: Isaac Euchel: Architekt der Haskala. Göttingen 2007, S. 137. Vgl. auch den Hinweis von Christoph Schulte: »Das Kapitel *Kurze Darstellung der jüdischen Religion von ihrem Ursprung bis auf die neuesten Zeiten* [...] erinnert in seiner gänzlich unorthodoxen, säkularen Auffassung der jüdischen Religionsgeschichte an Spinozas *Tractatus theologico-politicus* (1670)«. Schulte 1999 (wie Anm. 20), S. 43.

¹⁰² Cassirer 1991 (wie Anm. 60), S. 81.

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* II, S. 272.

seines *Philosophischen Wörterbuchs* lautet ›Aberglauben‹, das letzte Lemma lautet ›Zweifelsucht‹.¹⁰⁵ Dies sind genau die beiden äußersten Punkte, die Maimons eigene Biographie markieren. In seiner *Lebensgeschichte* legt er dar, wie er den Weg von dem Aberglauben, in dem er aufgewachsen ist und erzogen wurde, zurückgelegt hat bis zur Zweifelsucht. Mendelssohn habe ihn bei ihrer ersten Begegnung zum weiteren Philosophieren angespornt und ein Zitat von Cartesius angeführt, wonach »*Zweifeln der Anfang des gründlichen Philosophirens sei*«. ¹⁰⁶ Diesen Rat habe er, wie er später gestand, geradezu im Übermaß befolgt: »Die *Definitions-wuth* ging beim Verfasser anfangs sehr weit. Alles, selbst die allerbekanntesten Dinge mußten definirt werden, welche Wuth aber nachher (durch die Kantische Epoche) ziemlich nachließ.«¹⁰⁷

Bei alldem erfährt man, gemessen an konventionellen Autobiographien, über die tatsächlichen Lebensumstände Maimons relativ wenig. An einer Stelle schreibt er lapidar, seine Ehe sei »ziemlich fruchtbar«¹⁰⁸ gewesen. Man erfährt aber nicht, wie viele Kinder er genau hatte und welchen Geschlechts sie waren – Informationen, die für eine Lebensgeschichte doch in der Regel nicht ganz ohne Belang sind. Wenn es um Maimons eigene Kinder geht, so ist etwas ausführlicher nur von seinem »ältesten Sohn David«¹⁰⁹ die Rede, dem einzigen Kind, dessen Name genannt wird. Doch wenn es ein *ältestes* Kind gab, so muss es logischerweise auch ein »Nestquackelchen«¹¹⁰ gegeben haben. Indes erfahren wir auch darüber buchstäblich nichts. Maimons *Lebensgeschichte* ist eben nicht eine bloße Lebenslaufbeschreibung – es ist die Geschichte eines Lebens, das die Widersprüche zwischen Religion und Vernunft stetig aufzulösen versucht und das gerade dadurch zu einem asozialen wird. Formal spiegelt sich dieser Prozess in einem höchst sonderbaren Gemisch verschiedenster literarischer Ausdrucksweisen wider, das den Leser nach der ersten Lektüre einigermaßen ratlos zurücklässt.

Ein Kapitel der *Lebensgeschichte* trägt die Teilüberschrift: »Charakteristik meiner eignen Arbeiten«. ¹¹¹ Dort bezeichnet Maimon seinen 1791 erschienenen *Versuch über die Transscendentalphilosophie* als »*Coalitionssystem*«, ¹¹² in dem er Spinozas, Humes und Leibniz' philosophische Systeme miteinander vereinigt habe:

Hier wird ein jedes der vorerwähnten Systeme so entwickelt, daß daraus der *Vereinigungspunkt* aller sich leicht ergibt. Daher muß dieses Buch demjenigen zu verstehen schwer fallen, der aus

¹⁰⁵ Das letzte Lemma lautet gerade nicht ›Zweifel‹, wie mitunter zu lesen ist, etwa in Jacobs, Noah J.: Salomon Maimon's Life and Philosophy. In: Studies in Bibliography and Booklore. Volume IV, Number 2 (1959), S. 60; vgl. Weissberg, Liliane: Erfahrungsseelenkunde als Akkulturation: Philosophie, Wissenschaft und Lebensgeschichte bei Salomon Maimon. In: Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. DFG-Symposium 1992. Herausgegeben von Hans-Jürgen Schings. Stuttgart u. a. 1994, S. 312.

¹⁰⁶ Maimon, Salomon: Lebensgeschichte II, S. 167.

¹⁰⁷ Maimon, Salomon: GW 7, S. 641. Wie das Problem der Definitionswut sich ganz einfach lösen lässt, zeigt Friedrich Theodor Vischer auf: »Prekärer Charakter der Definition überhaupt. Sie ist die erste Auflösung eines wissenschaftlichen Namens in einen Satz. Dieser Satz fordert eine weitere Auflösung usf., bis die Wissenschaft durchgeführt ist, und nur diese selbst ist die Definition ihres Namens. Die sogenannte Definition hat daher nur den Wert einer Abbréviatur, welche für denjenigen brauchbar ist, der sie als Keim des sich entwickelnden, oder als zusammenfassenden Schluß des entwickelten Systems begreift.« Vischer, Friedrich Theodor: Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen. Zum Gebrauche für Vorlesungen. Erster Teil: Die Metaphysik des Schönen. Herausgegeben von Robert Vischer. München 1922, S. 1.

¹⁰⁸ Maimon, Salomon: Lebensgeschichte I, S. 197.

¹⁰⁹ Ebd., S. 106.

¹¹⁰ Goethe, Johann Wolfgang: Dichtung und Wahrheit. In: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Band 16. Herausgegeben von Peter Sprengel. München 2006, S. 133. Vgl. Freudenthal 1994 (wie Anm. 35), S. 32.

¹¹¹ Maimon, Salomon: Lebensgeschichte II, S. 252. Vgl. Maimon, Salomon: Versuch über die Transzendentalphilosophie. Eingeleitet und mit Anmerkungen sowie einer Beilage herausgegeben von Florian Ehrensperger. Hamburg 2004.

¹¹² Maimon, Salomon: Lebensgeschichte II, S. 253.

einer *Steifigkeit im Denken* sich bloß das eine dieser Systeme geläufig gemacht hat, ohne auf alle andern Rücksicht zu nehmen.¹¹³

Maimon nennt den Vereinigungspunkt nicht! Den ›Vereinigungspunkt‹ dieser Systeme zu finden, sehen Philosophiehistoriker als ein Ding der Unmöglichkeit an.¹¹⁴ Die *Lebensgeschichte* wiederum lässt sich als ein literarisches ›Coalitionssystem‹ lesen: Sie stellt einen Formenhybrid dar, in dem soziologische Abhandlung, Bildungsroman, Allegorie, Reiseroman, philosophisches Traktat, Minidrama, pikaresker Roman und Migrationsbericht sich abwechseln. Dass die sich durch einen auffallend inkohärenten Schreibstil auszeichnende *Lebensgeschichte* eine kohärente Aussage trifft und dass es dem Leser auch hier, ebenso wie im *Versuch über die Transscendentalphilosophie*, selbst überlassen bleibt, diesen ›Vereinigungspunkt‹ zu finden,¹¹⁵ gibt Maimon dadurch zu verstehen, dass er in der poetologischen Vorrede zum zweiten Band seiner Autobiographie schreibt, er behandle seine Lebensgeschichte »*pragmatisch*«. ¹¹⁶

2. Die ›pragmatische‹ Behandlung der *Lebensgeschichte*

Maimons Autobiographie stellt ein Mosaik dar, das aus abrupt sich abwechselnden erzählerischen, anschaulichen Teilen einerseits und aus diskursiven, theoretischen Teilen andererseits besteht. Erst beide Teile zusammen ermöglichen es dem überwiegend christlichen Lesepublikum, den interreligiösen Aufklärungsdiskurs aus jüdischer Perspektive anschaulich und sachgerecht denken zu können; betrachtet man nur den leichter lesbaren der beiden Teile, erhöht dies die Wahrscheinlichkeit, dass man Maimon missversteht und seine Intentionen verkennt. Daher ist es so wichtig, darauf zu achten, in welcher Gestalt Maimon seine Lebensgeschichte präsentiert. Es ist gewissermaßen gar nicht möglich, Maimons Autobiographie zu analysieren, d. h.: zu zerlegen, weil ja er selbst sie bereits in ihre einzelnen Bestandteile zerlegt hat; man kann dieses Werk nur ›synthetisieren‹. Doch muss erstens geklärt werden, was der Begriff ›pragmatisch‹ bedeutet, und zweitens, auf welchem Weg der Leser inmitten dieses Formengewirrs zum ›Vereinigungspunkt‹ finden soll. Louise Hecht schreibt ohne weitere Erläuterung: »[P]ragmatically‹ here means according to the rules of pragmatic historiography.¹¹⁷ Das ist aber eigentlich eine tautologische, also gar nichts erklärende Erklärung. In seiner Vorlesungsreihe *Philosophische Terminologie* geht Adorno auf die Bedeutungsverschiebung des Pragmatismusbegriffs ein:

Da wir gerade von *πραγμα* sprechen, möchte ich die Gelegenheit benutzen, [...] Sie vor einer terminologischen Verwechslung zu warnen, die im Zusammenhang mit diesem Ausdruck im gegenwärtigen philosophischen Deutsch sehr häufig begegnet. Sie lesen immer wieder, das und das sei aus pragmatischen Rücksichten geschehen. Dabei wird gedacht – Sie können sehen, wie solche Begriffe im Lauf der Zeit sich ändern – an den amerikanischen Pragmatismus, also an die

¹¹³ Ebd., S. 254.

¹¹⁴ Vgl. Hoyos, Luis Eduardo: Der Skeptizismus und die Transzendentalphilosophie. Deutsche Philosophie am Ende des 18. Jahrhunderts. Freiburg u. a. 2008, S. 226; Ehrensperger, Florian: Einleitung. In: Maimon, Salomon: Versuch über die Transzendentalphilosophie. Eingeleitet und mit Anmerkungen sowie einer Beilage herausgegeben von Florian Ehrensperger. Hamburg 2004, S. IX; Engstler, Achim: Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons. Stuttgart u. a. 1990, S. 247f.

¹¹⁵ Vgl. Freudenthal 2003 (wie Anm. 84), S. 9: »This ›point of unification‹ (*Vereinigungspunkt*) is the center of Maimon's own ›Coalitionssystem‹. But he did not elaborate it, leaving this task to the reader. The reader of his *Transscendentalphilosophie* is offered commentaries on various loci of Kant's *Critique of Pure Reason* and on theses of various other authors, and he is expected to figure out for himself their point of unification and the systematic view from which they all derive.«

¹¹⁶ Maimon, Salomon: Lebensgeschichte II, unpaginiert.

¹¹⁷ Hecht 2002 (wie Anm. 67), S. 27.

Philosophie, die von James und Schiller begründet worden ist. Pragmatismus heißt dabei, daß allein mit Rücksicht auf ihre Zweckangemessenheit nach der philosophischen Wahrheit überhaupt gefragt werden könnte, pragmatisch wird hier also so verstanden, als ob es so viel wie nützlich oder zweckangemessen bedeute. Diese Begriffsbedeutung von pragmatisch ist nun wirklich falsch, weil pragmatisch seinerseits, und zwar vor allem auch in der Theorie der Geschichte – das schließt an Thukydides an –, eine ganz bestimmte Bedeutung, nämlich die des Sachlichen, des nicht Erfundenen, sondern streng der Sache Angemessenen hat, die ihrerseits mit der Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit gar nichts zu tun hat.¹¹⁸

Eine zeitgenössische Antwort auf die Frage, wie das Wort ›pragmatisch‹ zu verstehen sei, findet sich in Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: »Pragmatisch ist eine *Geschichte* abgefaßt, wenn sie *klug* macht.«¹¹⁹ In Maimons eigenen Schriften schließlich findet sich zwar nicht in der *Lebensgeschichte*, wohl aber in seiner Abhandlung *Ueber die Progressen der Philosophie veranlaßt durch die Preisfrage der königl. Akademie zu Berlin für das Jahr 1792: Was hat die Methaphysik seit Leibniz und Wolf für Progressen gemacht?* noch dieser Hinweis: »Eine *pragmatische Geschichte der Philosophie*, muß nicht *Meinungen der Philosophen*, sondern *Denkungsarten*, nicht *Schriften*, sondern *Methoden*, nicht *unzusammenhängende Einfälle*, sondern *Systeme* darstellen.«¹²⁰ Auf die Autobiographie übertragen heißt das, dass sie einen ›streng der Sache angemessenen‹ inneren Zusammenhang aufweist. Legt man Maimons poetologischer Explikation die historische Bedeutung zugrunde, die Adorno zufolge dem Wort ›pragmatisch‹ zukommt, so sind die ›romanhaften‹ Teile dieses Autobiographiemosaiks dann sachangemessen, wenn man Maimons Leben als Ort des Aufklärungsdiskurses begreift. Was aber ist die Sache? Und wie gerät man auf den besagten Zusammenhang? Zur Beantwortung der letzteren Frage hat Maimon in die *Lebensgeschichte* diverse Hinweise eingebaut. Seinem Traktat über Maimonides' *Führer der Unschlüssigen* schickt er die Bemerkung voraus: »Wer in diesem Buche bloße Begebenheiten sucht, oder es als einen Roman lesen will, wird einige Bogen zu überschlagen belieben, die aber dem Denker gewiß nicht unwichtig sein werden.«¹²¹ Eine Bemerkung, die von jenen, die die *Lebensgeschichte* stark gekürzt herausgegeben haben, als Freibrief missverstanden worden sein könnte. Wie aus der zitierten Stelle hervorgeht, war Maimon sich dessen voll bewusst, dass seine Autobiographie *wie ein Roman* wirkt, wenn sie ohne die sogenannten Exkurse gelesen wird. Wie aus der Stelle ebenfalls hervorgeht, war es ihm um eine denkende Leserschaft zu tun, nicht um eine, die bloß ihre Unterhaltungsgelüste befriedigen will. Die verschiedenen Stillagen, in denen die *Lebensgeschichte* verfasst ist, sind also intendiert. Schon eingangs berichtet Maimon, er habe von Kindheit an »viel Neigung und Genie zum Zeichnen«¹²² gehabt, ein Talent, das er angesichts des unablässigen Talmudstudiums aber nicht weiter habe verfeinern können. Retrospektiv kommt er zu dem Urteil: »[I]ch wäre zwar, wenn ich dazu angehalten worden wäre, ein *großer*, aber kein *genauer* Mahler geworden, d. h. ich würde mit Leichtigkeit die Hauptzüge eines Gemäldes entwerfen, hätte aber zur genauen Ausarbeitung keine Geduld.«¹²³ Später, als er in Berlin über eine mögliche Quelle seines Lebensunterhalts sinniert, kommt

¹¹⁸ Adorno, Theodor W.: Philosophische Terminologie. Zur Einleitung. Band 1. Herausgegeben von Rudolf zur Lippe. Frankfurt am Main 1973, S. 16f.

¹¹⁹ Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Herausgegeben von Karl Vorländer. Leipzig 1947, S. 39. Eine solch bündige Definition findet sich in Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* nicht.

¹²⁰ Maimon, Salomon: GW 4, S. 28. Inwieweit Maimon seine in der *Vorrede* zum zweiten Teil der *Lebensgeschichte* deutlich erklärte Absicht, sich als *persona* mimetisch in seine Schreibweise zu überführen, gelungen ist, könnte indes nur geklärt werden, wenn man zum Einen die Authentizität der von ihm berichteten Begebenheiten überprüft hat und zum Anderen seine Philosophie in einem viel umfänglicheren Rahmen einbezieht, als es im Rahmen dieser Arbeit möglich und sinnvoll ist.

¹²¹ Maimon, Salomon: Lebensgeschichte II, S. 4.

¹²² Maimon, Salomon: Lebensgeschichte I, S. 34.

¹²³ Ebd., S. 35.

er abermals auf diese »große Neigung zur Mahlerey«¹²⁴ zu sprechen, und als Grund, warum er sie nicht gewerbsmäßig habe betreiben können, gibt er an: »Man rieth mir [...] davon ab, weil ich schon in Jahren ziemlich avanziert, und folglich zu den, zu dieser Kunst erforderlichen kleinen Uebungen, nicht Geduld genug haben möchte.«¹²⁵ Auffällig ist die wiederholte Betonung seiner Ungeduld. Was Maimon hier nur andeutet, aber nicht expressis verbis ausspricht, ist: dass er auch in der *Lebensgeschichte*, nämlich in ihrer Struktur, »mit Leichtigkeit die Hauptzüge eines Gemäldes« entwirft, die »genaue Ausarbeitung« aber dem Leser überlässt. Mittels der Beschreibung einer anderen Szene gibt er zu verstehen, wie man auf den inneren Zusammenhang der *Lebensgeschichte* geraten kann:

Um meiner Begierde nach Wissenschaften ein Gnüge zu leisten, war kein anderes Mittel übrig, als fremde Sprachen zu lernen. [...] Endlich kam mir hierin ein glücklicher Zufall zu Hülfe. Ich bemerkte nemlich an einigen Hebräischen Büchern, die sehr starkleibig waren, daß sie mehrere Alphabete enthielten, und man ihre Bogenanzahl daher nicht bloß mit hebräischen Buchstaben hatte bezeichnen können, sondern im zweyten und dritten Alphabeth sich zu diesem Behuf auch anderer Schriftzeichen hatte bedienen müssen, welches gemeiniglich Lateinische und Deutsche Buchstaben waren. [...] Ich vermuthete [...], daß die nebeneinanderstehenden Schriftzeichen einen und eben denselben Buchstaben bedeuteten, und [...] so supponirte ich, daß z. B. *a* das neben *α* steht, gleichfalls ein Alpha seyn müsse, und lernte auf diese Art nach und nach die Lateinische und Deutsche Schrift kennen. Durch eine Art des Decifrirens fing ich an, verschiedene Deutsche Buchstaben in Wörter zu kombiniren [...]. Ich fing an zu lesen. Und wie groß war nicht meine Freude und Verwunderung, da ich aus dem Zusammenhange sahe, daß die Worte mit denjenigen, die ich schon gelernt hatte, völlig übereinstimmten. Zwar blieben mir nach meiner jüdischen Sprache eine Menge Worte unverständlich, aber aus dem Zusammenhange konnte ich doch auch, mit Weglassung dieser Worte, das Ganze ziemlich fassen.¹²⁶

Auf die *Lebensgeschichte* übertragen: Wenn einem die verschiedenen Stillagen inkompatibel erscheinen, so muss man das sie verknüpfende Moment dechiffrieren, d. h. durch Versuche¹²⁷ herausbringen, wie sie miteinander zusammenhängen. Dazu ist es freilich vonnöten, in diesem Buch keine Bogen zu überschlagen, es also nicht »wie einen Roman« zu lesen. Das wirft wiederum die Frage auf, inwieweit Maimon es mit seinen Wahrheitsdikta ernst ist.

3. Maimons hintersinnige Referenz auf Rousseau

Dass Maimons so häufig abgelegtes Bekenntnis zur schonungslosen Wahrheitsliebe an Rousseau gemahnt, ist offenkundig. Er habe sich, sagt er in der Vorrede zum zweiten Teil, »vorgesetzt, in meinen Erzählungen und Beschreibungen, der Wahrheit, sie mag zum Vortheil oder Nachtheil meiner Person, Familie, Nation oder sonstigen Verhältnisse ausfallen, getreu zu bleiben«.¹²⁸ Man sieht, dass Maimon seinen Wahrheitsdrang überstrapaziert, wenn er diesen Begriff innerhalb weniger Zeilen auffallend oft gebraucht:

¹²⁴ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte II*, S. 195.

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte I*, S. 121-123.

¹²⁷ Gideon Freudenthal erläutert: »Dies bedeutet, dass der Leser die Puzzleteile im Gedächtnis behalten und ständig versuchen muss, sie zu einem Gesamtbild zusammenzufügen. Er muss hermeneutische Hypothesen entwerfen und sie bestätigen oder verwerfen. Seine Rolle ist viel aktiver und anspruchsvoller als die des modernen Lesers, der der vorgelegten Systematik des Autors folgt.« Freudenthal, Gideon: *Interkultureller Kommentar als Methode systematischen Philosophierens bei Salomon Maimon*. In: *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*, Band 18/19, Heft 2 (2008/09), S. 536.

¹²⁸ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte II*, unpaginiert.

[I]ch liebe die Wahrheit, und wo es darauf ankömmt frage ich selbst nach dem Teufel und seiner Großmutter nicht. Da ich nun die Wahrheit aufzusuchen, meine Nation, mein Vaterland und meine Familie verlassen habe, so kann man mir nicht zumuthen, daß ich geringfügiger Motiven halber, der Wahrheit etwas vergeben sollte. Persönliche Feindschaft hege ich gegen niemand, wer aber ein Feind der Wahrheit ist, [...] ist *eo ipso* mein Feind [...].¹²⁹

Bereits durch die niedere Stilebene, die in der sprichwörtlichen Redensart vom Teufel und seiner Großmutter sichtbar wird, wird das Wahrheitspathos ironisch gebrochen. Rousseaus Name wird in der *Lebensgeschichte* zwei Mal explizit erwähnt, davon einmal in der Teilüberschrift eines Kapitels: »Ein Diebstahl *à la Rousseau*, doch wird er entdeckt.«¹³⁰ Dort erzählt Maimon, wie er als Kind einmal in einem Nachbarhaus ein mit Geld gefülltes Medizinschächtelchen gestohlen habe. Die darauffolgende Nacht aber habe er seines schlechten Gewissens wegen nicht schlafen können. Am nächsten Tag schließlich habe er zwar das Geld, nicht jedoch das entzückende, außerordentlich kunstvolle Medizinschächtelchen wieder an die alte Stelle zurückgelegt: »[I]ch hatte aber so wenig Geschick dieses ohne Geräusch und mit erforderlicher Behendigkeit zu bewerkstelligen, daß ich noch auf frischer That ertappt, und zum Geständniß des ganzen Diebstals gebracht wurde.«¹³¹ Er habe das Kunstwerk wieder zurückgeben und sich von den Nachbarskindern als Dieb beschimpfen lassen müssen. Damit endet die Episode. Die Pointe ist, dass an der Art und Weise, wie Maimon diese Geschichte erzählt, rein gar nichts *à la Rousseau* ist. Rousseau erzählt am Ende des zweiten Buchs der *Confessions*, wie er als Heranwachsender bei der Auflösung des Haushalts der Frau von Vercellis ein altes rosen- und silberfarbenes Band gestohlen habe. Als der Diebstahl entdeckt wurde, schob er ihn der für ihre Ehrlichkeit und Sittsamkeit bekannten Köchin Marion unter. Über diese seine Handlungsweise ergeht Rousseau sich rückblickend in wahrer Selbstgeißelung. Die Erinnerung an dieses Haus sei ihm eine unvorstellbare Qual:

J'en emportai les longs souvenirs du crime et l'insupportable poids des remords dont au bout de quarante ans ma conscience est encore chargée, et dont l'amer sentiment, loin de s'affaiblir, s'irrite à mesure que je vieillis. Qui croirait que la faute d'un enfant pût avoir des suites aussi cruelles ? C'est de ces suites plus que probables que mon cœur ne saurait se consoler. [...] Ce souvenir cruel me trouble quelquefois, et me bouleverse au point de voir dans mes insomnies cette pauvre fille venir me reprocher mon crime, comme s'il n'était commis que d'hier [...]. J'ai procédé rondement dans celle que je viens de faire, et l'on ne trouvera sûrement pas que j'aie ici pallié la noirceur de mon forfait.¹³²

Nein, gewiss nicht; man könnte (solcherart die Absichten Rousseaus verkennend) allenfalls der Meinung sein – wie allem Anschein nach auch Maimon es war –, dass Rousseau um den Diebstahl eines Bands ein bisschen viel Gewese macht, schließlich erstreckt sich das Geständnis über mehrere Seiten. An Pathos übertrifft es seine literarische Vorlage, den im zweiten Buch der *Confessiones* geschilderten Birnendiebstahl, der von Augustinus als Fünfzehnjährigem begangen wird, bei Weitem.¹³³ Seine Gefühle, als er nach dem entdeckten Diebstahl zur Rede gestellt wird, beschreibt Rousseau so:

Je craignais peu la punition, je ne craignais que la honte ; mais je la craignais plus que la mort, plus que le crime, plus que tout au monde. J'aurais voulu m'enfoncer, m'étouffer dans le centre

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* I, S. 73.

¹³¹ Ebd., S. 76.

¹³² Rousseau, Jean-Jacques: *Les Confessions*. Préface de J.-B. Pontalis. Texte établi par Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Notes de Catherine Koenig. O. O. 2012, S. 124 und S. 126f.

¹³³ Vgl. Augustinus: *Bekenntnisse*. Lateinisch und deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart. Mit einem Vorwort von Ernst Ludwig Grasmück. Frankfurt am Main 1987, S. 78-93.

de la terre ; l'invincible honte l'emporta sur tout, la honte seule fit mon impudence ; et plus je devenais criminel, plus l'effroi d'en convenir me rendait intrépide.¹³⁴

Auch dieser Unterschied also fällt ins Auge: Während Rousseau bis zur Niederschrift seines ›Verbrechens‹ noch nie jemandem von dem Diebstahl erzählt hat, aus Furcht, er könnte öffentlich und zwar zu Recht als Dieb und Lügner bezeichnet werden, stellt Maimon lapidar fest: »Ich mußte das schätzbare Kunstwerk (das ohngefähr einen Dreier kostete) wieder ausgraben, seinem Eigenthümer, dem kleinen Moses, zurückgeben, und mich von den Kindern des Hauses *Dieb* nennen hören.«¹³⁵ Wenn das ein Diebstahl *à la Rousseau* sein soll, dann ist es einer ohne jede Spur von Pathos in der Erzählung. Ein autobiographischer Rousseau ohne Pathos ist aber keiner. Mit einem Wort: Wenn Maimon mit dem von ihm berichteten Diebstahl explizit auf Rousseau referiert, so ironisiert er damit Rousseaus Stil. Regina Maria Seitz schreibt: »Einen ›objektiven‹ Begriff der Wahrheit nimmt Maimon in seiner *Lebensgeschichte* nur für mathematische Wahrheiten an, nicht aber für andere Gegenstände der Darstellung.«¹³⁶ Es ist schon richtig, dass Maimon den Leser oft aufs Glatteis zu führen versucht und man immer auf der Hut sein, immer mit großer Aufmerksamkeit lesen muss, um einschätzen zu können, wann er das Gesagte ernst meint und wann nicht. Es ist aber ebenso richtig, dass er im letzteren Fall nie auf den Einsatz von Ironiesignalen verzichtet. Manche Sekundärliteraten erwecken den Anschein, als ob sie alles, was Maimon schreibt, für bare Münze nehmen. Zumindest halten sie es nicht für nötig, auf eine auffallende Besonderheit hinzuweisen, wenn sie umstandslos jene Worte aus der *Lebensgeschichte* zitieren, mit denen Maimon sich direkt an den ›liebsten Leser‹ wendet, um ihm zu erklären, dass »Gott [...] mich nach Deutschland *gesandt*, und mir *befohlen* hat, daß ich dir meine Lebensgeschichte beschreibe.«¹³⁷ Auch diese Anrede muss man notwendigerweise in ihrem Zusammenhang sehen. Das Zitat entstammt jenem Kapitel des Maimonides-Traktats, der mit dem ins Humoristische kippenden Teiltitel »Beziehung aller Naturbegebenheiten auf Gott. Eine sehr bequeme und fromme Methode«¹³⁸ überschrieben ist. Dort rekapituliert Maimon eine biblische Exegese des Maimonides wie folgt: Alles, was entstehe, habe seine nächste Ursache, diese wiederum die ihrige und so fort, bis zur ersten Ursache, dem Willen Gottes. Da dieses nun als bekannt vorausgesetzt werden könne, so hätten die Propheten oft eine kürzere Art sich auszudrücken gewählt, in ihren Reden die Mittelursachen übersprungen und eine Wirkung unmittelbar der ersten Ursache zugeeignet. Schließlich hätten die Propheten sich darauf verlassen können, dass ihre Zuhörer die Mittelursachen gedanklich interpolieren würden. Diese Mittelursachen konnten nun physische oder moralische Ursachen oder auch zufällige Veranlassungen sein. Wenn die Propheten die Wirkung der Mittelursachen unmittelbar Gott zugeeignet hätten, so hätten sie sich dafür folgender Ausdrücke bedient: »Gott hat es *gemacht*, *anbefohlen*, *gesandt* u. d. gl.«¹³⁹ Danach werden noch einige Stellen aus den prophetischen Schriften angeführt, die diese Exegese illustrieren sollen:

Von den *Naturwirkungen* die nach unveränderlichen *Naturgesetzen* erfolgen, wie z. B. das Schmelzen des Schnees bei Erwärmung der Luft, und das Brausen des Meers bei stürmischen Wetter, heißt es: *Er sendet sein Wort, und läßt sie* (die Schneeflocken) *schmelzen*. *Er befahl, daß sich ein Sturmwind erhebe, der die Wogen brausend macht*. Von Zurückhaltung des Regens heißt es: *Den Wolken werde ich das Regnen verbieten*. Eben diese Art sich auszudrücken, findet auch bei solchen Begebenheiten Statt, deren Ursache des Menschen freier Wille ist. Z. B. Kriege,

¹³⁴ Rousseau 2012 (wie Anm. 132), S. 127.

¹³⁵ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* I, S. 76.

¹³⁶ Seitz 1996 (wie Anm. 57), S. 155.

¹³⁷ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* II, S. 111. Vgl. Heuer 1986 (wie Anm. 93), S. 184; Niewöhner, Friedrich: *Aufklärung mit Esoterik. Jüdisches Denken im 18. Jahrhundert*. In: *Aufklärung und Esoterik*. Herausgegeben von Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarb. von Holger Zaunstöck. Hamburg 1999, S. 359.

¹³⁸ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* II, S. 107.

¹³⁹ Ebd., S. 108.

Eroberungen [...]. So heißt es von dem Einfall Nebuchadnezers: *Ich habe den von mir dazu Verordneten befohlen* u. s. w. [...] Von der Befreiung *Josephs* aus dem Gefängniß heißt es: *Er (Gott) sandte einen König der ihn (den Joseph) befreiete*. Von der Zerstörung der *Babylonischen Monarchie* durch die *Perser*, heißt es: *Ich werde nach Babilon Zerstreuung schicken, die sie (die Nation) zerstreuen sollen*. Von dem *Elias* den eine Wittve unterhielt, heißt es: *Ich habe einer Wittve befohlen, daß sie dich ernähren soll*. So sagt auch *Joseph* zu seinen Brüdern: *nicht Ihr habt mich hierher gesandt, sondern Gott*. [...] Auch von bloßen Zufällen wird dies gebraucht. Es heißt z. B. *Rebekka soll Frau deines Herrn Sohnes werden, wie Gott gesprochen hat* (wie die Schickung es veranlaßt hat) und *Jonathan* sagt zu *David*: *Gehe, denn Gott sendet dich weg*, (da doch nur der zufällige Wurf des Speiße seine Flucht veranlaßte.) Hieraus siehst du wie die Schrift das *Zusammentreffen der Ursachen*, sie mögen *wesentliche, zufällige, freiwillige*, oder *willkührliche* Ursachen seyn, durch diese fünf Ausdrücke: *befehlen, sagen, sprechen, senden, rufen*, Gott beilegt.¹⁴⁰

Eben hier, unmittelbar anschließend an diese ausschweifende semantische Klärung, fügt Maimon in Klammern die Bemerkung an:

Nun liebster Leser! Gott der, wie aus dem Vorhergehenden erhellet, mich nach Deutschland *gesandt*, und mir *befohlen* hat, daß ich dir meine Lebensgeschichte beschreibe, befiehlt mir nun, daß ich dich auf diesen Abschnitt aufmerksam machen soll, indem daraus erhellet, wie man, durch eine vernünftige Exegese, den *Glauben* mit der *Vernunft* aussöhnen und in eine vollkommene Harmonie bringen kann.¹⁴¹

Von subtilem Humor wird man hier nicht mehr sprechen wollen; es ist doch geradezu, als ob Maimon dem Leser seine Ironie mit dem Holzhammer auf den Kopf hauen wollte. In der Sekundärliteratur wird das bisweilen völlig ausgeblendet und wenn einige Leser nur diese Aufsätze, nicht aber den Primärtext kennen sollten, so müssen sie glauben, Maimon sei ernsthaft der Meinung gewesen, Gott habe ihn nach Deutschland gesandt und ihm befohlen, seine Lebensgeschichte zu verfassen. Was er hier aber tatsächlich beschreibt, ist die wichtigste Lehre, die er aus Maimonides' *More Newuchim* gezogen hat: dass der Unterschied zwischen eigentlichem und uneigentlichem Ausdruck einer ums Ganze ist.

4. Das Strukturprinzip der *Lebensgeschichte*

Die Erkenntnis des Unterschieds zwischen eigentlichem und uneigentlichem Ausdruck ist für Maimon so grundstürzend, dass er sich Maimonides bis hin zur Adaption des Namens überantwortet.¹⁴² In einer späteren Schrift, in der er von sich selbst in der dritten Person spricht, ist er wieder darauf zurückgekommen:

Von *Majmonides* hat er den Unterschied zwischen dem eigentlichen und uneigentlichen Ausdruck in der Sprache gelernt, und, daß man diejenigen Stellen der heiligen Schrift, deren eigentlicher Sinn der Vernunft zuwider ist, in figürlichem Sinne nehmen muß. Dieses verursachte bei ihm eine sehr wichtige Revolution; indem durch diese Ausgleichung zwischen Vernunft und Glauben, jene von den Banden, welche dieser ihr aufliegt, befreit wurde. Die Vernunft konnte nun ungehindert

¹⁴⁰ Ebd., S. 108-111.

¹⁴¹ Ebd., S. 111.

¹⁴² Christoph Schulte erklärt: »[D]ieser Schlomo Ben Joschua nannte sich nicht Salomon Kant, sondern Salomon Maimon [...]. Die Identifikation mit Maimonides, die kritisch sich auf dessen Problemendenken bis an die Grenzen der Vernunft und gerade nicht auf dessen religiöse Lehrmeinungen beruft, ist eine, recht verstanden, deutliche Antwort auf die Frage nach Maimons Verhältnis zum Judentum«. Schulte 1999 (wie Anm. 20), S. 46.

ihren Weg zur Vollkommenheit fortgehen und der Glaube immer vernünftiger werden. Diese Revolution betraf [...] hauptsächlich seine *Religionsbegriffe*.¹⁴³

Und dann liest man in diesem posthum erschienenen Text einen Satz, der in dieser Deutlichkeit und Radikalität in der zweibändigen Autobiographie zwar nicht wörtlich zu finden, dessen Gehalt sehr wohl aber bereits in der Struktur der *Lebensgeschichte* angelegt ist: »Die sogenannte *Harmonie zwischen Glauben und (theoretischer) Vernunft* ist [...] nichts anders, als die gänzliche *Aufhebung des erstern durch die letztere*.«¹⁴⁴ Als eine seiner ersten Kindheitserinnerungen gibt Maimon diesen Dialog wieder, in dem die Frage nach der Ursache aller Ursachen und die Frage nach der Dimension von Zeit und Ewigkeit verhandelt werden:

In meinem sechsten Jahr fing mein Vater mit mir an die Bibel zu lesen. *Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde*. Hier unterbrach ich meinen Vater, und fragte: Aber Papa, wer hat Gott erschaffen?

- V. Gott ist von niemand erschaffen, er war von aller Ewigkeit da.
- I. War er auch vor zehn Jahren da?
- V. O ja, er war auch vor hundert Jahren da.
- I. Also ist Gott vielleicht schon tausend Jahr alt?
- V. Behüte! Gott war ewig.
- I. Aber er hat doch einmal geboren werden müssen?
- V. Närrchen, nein! er war ewig und ewig und ewig. –

Ich war zwar mit dieser Antwort nicht befriedigt, aber ich dachte doch, Papa müsse es besser wissen als ich, und ich müsse es also dabey bewenden lassen.¹⁴⁵

Maimon präsentiert sich hier als einen, dessen kritischer Geist sich schon von früh auf zeigt, bereits beim ersten Satz der Bibel hakt er nach. Unmittelbar im Anschluss an diese »romanhafte« oder eigentlich dramenhafte Geschichte fügt Maimon eine Betrachtung ein, die Zwi Batscha merkwürdigerweise *nicht* in den Anhang verfrachtet hat:

Diese Vorstellungsart ist der ersten Jugend bey der der Verstand noch unentwickelt, die Einbildungskraft hingegen in ihrer vollen Blüthe ist, sehr natürlich. Der Verstand sucht bloß zu *fassen*, die Einbildungskraft aber zu *umfassen*, d. h. der Verstand sucht sich bloß die Entstehungsart eines Objekts begreiflich zu machen, ohne darauf zu sehen, ob auch das Objekt, dessen Entstehungsart bekannt ist, von uns wirklich dargestellt werden kann, oder nicht. Die Einbildungskraft hingegen sucht dasjenige, dessen Entstehungsart uns bekannt ist, in ein Bild als ein Ganzes zu umfassen. Für den Verstand ist z. B. eine unendliche Reihe Zahlen, die nach einem bestimmten Gesetze fortschreitet, eben so gut ein Objekt (dem durch dieses Gesetz bestimmte Eigenschaften zukommen) als eine endliche Reihe, die nach eben diesem Gesetze fortschreitet. Für die Einbildungskraft hingegen ist zwar diese, nicht aber jene ein Objekt, weil sie dieselbe nicht als ein vollendetes Ganze umfassen kann. Diese Betrachtung veranlaßte bei mir eine geraume Zeit nachher, da ich in Breslau mich aufhielt, einen Gedanken, den ich in einem Aufsatze, den ich Herrn Professor *Garve* vorzeigte, äußerte, und der, obschon ich damals von der Kantischen Philosophie noch nichts wußte, dennoch die Grundlage derselben ausmacht. Ich äußerte denselben ungefähr auf folgende Art: Die Metaphysiker gerathen nothwendig mit sich selbst in Widerspruch. Das Gesetz des zureichenden Grundes oder der Ursache, ist, nach Leibnitzens eignes Geständniß (der sich hierin auf den Versuch des Archimedes mit der Wagschale beruft) ein Erfahrungssatz; nun findet man zwar in der Erfahrung, daß jedes Ding seine Ursache hat, aber eben darum, weil *jedes* Ding seine Ursache hat, nichts als *erste* Ursache, d. h. solche die keine Ursache hat. Wie können also die Metaphysiker aus eben diesem Satze das Daseyn einer ersten Ursache herleiten? Nachher fand ich diesen Einwurf in der

¹⁴³ Maimon, Salomon: GW 7, S. 639.

¹⁴⁴ Ebd., S. 640.

¹⁴⁵ Maimon, Salomon: Lebensgeschichte I, S. 28f.

Kantischen Philosophie noch näher entwickelt, indem hier gezeigt wird, daß die Kategorie von Ursache, oder die Form der hypothetischen Sätze von den Gegenständen der Natur gebraucht, wodurch ihr Verhältniß zu einander *a priori* bestimmt wird, nur von Gegenständen der Erfahrung, durch ein Schema *a priori* gebraucht werden könne. Die erste Ursache, (die eine vollständige unendliche Reihe von Ursachen und also in der That einen Widerspruch enthält, weil das Unendliche nie vollständig werden kann) ist kein Objekt des Verstandes, sondern eine Vernunftidee, oder nach meiner eignen Theorie, eine Fiktion der Einbildungskraft, die nicht zufrieden mit der bloßen Erkenntnis des Gesetzes, das Mannigfaltige selbst, das dem Gesetze unterworfen ist, in ein Bild, obschon dem Gesetze selbst zuwider, zu fassen sucht.¹⁴⁶

Hält man sich an die von Zwi Batscha herausgegebene Ausgabe der *Lebensgeschichte*, so zählen zu dem ›romanhaften‹, unterhaltenden, in der eingängigeren, erzählerischen Stillage verfassten Teil der *Lebensgeschichte* jene Kapitel, die im Original des ersten Bandes dem *Vorbericht*, der *Einleitung* und den Kapiteln 1 bis 14 und 16 bis 19 sowie 21 bis 22, im Original des zweiten Bandes der *Vorrede* und den Kapiteln 11 bis 16 entsprechen. Jene Kapitel, die im Original des ersten Bandes den Kapiteln 15 und 20, und im Original des zweiten Bandes den Kapiteln 1 bis 10 sowie dem *Schluß-Kapitel* entsprechen, die philosophierenden, belehrenden, oftmals als ›Exkurse‹ bezeichneten, sind in der von Zwi Batscha herausgegebenen Neuedition der *Lebensgeschichte* in den Anhang verschoben. Doch tauchen derartige ›Exkurse‹ ja auch innerhalb der ›romanhaften‹ Kapitel auf, die Zwi Batscha und andere Herausgeber den Lesern zumuten zu können glauben. Die editorische Praxis, die Kapitel neu anzuordnen, ist also in sich widersinnig, weil der Originaltext eine solche Differenzierung zwischen ›Exkursen‹ und ›romanhaften‹ Kapiteln gar nicht hergibt und diese durch die von Maimon vorgenommene Kapiteleinteilung nicht gestützt wird. Das oben angeführte Beispiel einer innerhalb ein und desselben Kapitels vorkommenden ›Vermischung‹ von theoretischen Stilelementen mit erzählerischen ist ja nur eines von mehreren Beispielen¹⁴⁷ – es ist aber gleichzeitig das wichtigste.

Maimon steht vor der Herausforderung – und nur so erklärt sich die Intention, die hinter dem Formenhybrid der *Lebensgeschichte* steht –, zum einen die in Belangen anderer Religionen zumeist unwissende christliche Leserschaft über das Judentum zu informieren und zum anderen aufgrund seiner eigenen Entwicklung in Religionsfragen eine Darstellung des Judentums mit einer Kritik am Judentum zu verbinden, ohne dabei das Judentum zu denunzieren. Das Prinzip, welches die *Lebensgeschichte* dabei strukturiert, ist der stetige Versuch, die Widersprüche zwischen Religion und Vernunft aufzulösen, den zu unternehmen Maimon seit der Erkenntnis, dass die Frage nach der Ursache der Welt jener fundamentale Bereich ist, in dem Religion und Metaphysik sich überschneiden, als eine philosophische Notwendigkeit erachtet.¹⁴⁸ Wenn als Echo auf Kant, der »den Hauptpunkt der Aufklärung [...] vorzüglich in *Religionssachen* gesetzt«¹⁴⁹ hat, Maimon in der *Lebensgeschichte* definiert, »daß die *Aufklärung* nicht eben auf *Erlangung neuer Kenntnisse und Wissenschaften* beruht; sondern vielmehr auf *Wegschaffung der uns von andern durch Erziehung und Unterricht beigebrachten falschen Begriffe*«,¹⁵⁰ dann erscheint es geraten, den Weg, den Maimon in Religionssachen zurückgelegt und in der *Lebensgeschichte* sowohl theoretisch-reflexiv als auch praktisch-plastisch geschildert hat, im einzelnen nachzuzeichnen.

¹⁴⁶ Ebd., S. 29-31. Vgl. auch Maimon, Salomon: GW 6, S. 144: »[W]enn [...] *alles*, d. h. ein jedes Ding das existirt, seine Ursache hat, so hat auch die [...] angenommene *erste* Ursache, welche gleichfalls ein Ding das existirt, ist, ihre Ursache, sie ist also nicht *erste* Ursache.«

¹⁴⁷ Weitere Beispiele finden sich in: Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* I, S. 126-129 sowie S. 142f. und S. 187f., außerdem S. 209-211; des Weiteren in: Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* II, S. 111.

¹⁴⁸ Maimon schreibt, »der Begriff oder Satz von Ursache [gehöre] zur Metaphysik«. Maimon, Salomon: GW 2, S. 241.

¹⁴⁹ Kant 1994 (wie Anm. 32), S. 16.

¹⁵⁰ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* II, S. 111.

Dass Maimon, wie aus der oben zitierten kindlichen Unterredung mit seinem Vater über die Ursache der Welt hervorgeht, sich als jemanden darstellt, der schon von klein auf Vorgegebenes kritisch hinterfragt, dem also die Fähigkeit zur Kritik und zum Zweifel nicht eigentlich anerzogen, sondern angeboren und in die Wiege gelegt ist, korrespondiert mit seiner Definition von Aufklärung, welcher anonyme ›Andere‹¹⁵¹ vorausgehen, die einem falsche Begriffe beibringen, von denen es sich zu lösen und die es durch richtige Begriffe zu ersetzen gelte. In seiner allgemeinen Definition von Aufklärung bezieht Maimon sich wohlgerne nicht allein auf falsche Begriffe in Religionsdingen, sondern auf falsche Begriffe überhaupt. So markiert Maimon seine eigene Entwicklung: Beschreibt er anfänglich den reinsten Aberglauben, dem die Umgebung, in die er hineingeboren wurde, anhängt, so hat die *Lebensgeschichte* schließlich bis zum vorletzten Kapitel das zwischen Vernunft und Religion bestehende antithetische Moment zum Gegenstand; erst im letzten Kapitel wird die Frage nach der Metaphysik unabhängig von Religion verhandelt.

Um zu zeigen, dass Maimons Versuch, sich von den religiösen Vorstellungen seiner abergläubischen Umwelt zu emanzipieren und die Widersprüche zwischen Vernunft und ihm von andern beigebrachten falschen (Religions-)Begriffen aufzulösen, in der Tat ein stetiger war und solcherart die *Lebensgeschichte* strukturiert, braucht man die *Lebensgeschichte* nur chronologisch durchzugehen. Dabei fällt zweierlei auf: Zum einen verläuft – biographisch glaubhaft – der Weg Maimons, was die Verwerfung traditioneller religiöser Begriffe anbelangt, durchaus nicht linear, vielmehr überlagern sich häufig seine fortschreitende Aufklärung und sein Festhalten an traditionellen Religionsideen; zum anderen reflektiert Maimon immer wieder die didaktischen und philologischen Methoden, deren er sich bedient, um übernommene Religionsschemata abzustreifen und die Vernunft die Oberhand gewinnen zu lassen. Manche dieser Methoden überträgt er als hermeneutische ›Leseinstruktion‹ implizit auf die *Lebensgeschichte* selbst. Im Folgenden soll also der Weg Maimons vom Aberglauben zur Zweifelsucht nachgezeichnet und dabei, wo dies möglich und sinnvoll ist, der Chronologie der *Lebensgeschichte* gefolgt werden.

Nach dem zitierten Disput mit dem Vater über den Ursprung allen Seins und der anschließenden Erörterung des Widerstreits zwischen Verstand und Einbildungskraft ist im Gewand einer Anekdote zu lesen:

Ein andermal las ich in der Bibel die Geschichte von Jakob und Esau; mein Vater citirte mir hiebey eine Stelle aus dem Talmud, wo es hieß: Jakob und Esau theilten alle Güter der Welt untereinander; Esau wählte sich die Güter dieses, Jakob hingegen die Güter des zukünftigen Lebens; und da wir von Jakob herkommen, so müssen wir allen Anspruch auf die zeitlichen Güter aufgeben. Hierauf sagte ich mit Unwillen, Jakob sollte kein Narr gewesen seyn, und lieber die Güter dieser Welt gewählt haben. Leider bekam ich hierauf zur Antwort: du gottloser Bube! und unmittelbar darauf eine Ohrfeige. Mein Zweifel war freylich damit nicht gehoben, aber es brachte mich doch zum Stillschweigen.¹⁵²

Der kindliche Zweifel an der Sinnhaftigkeit der Jenseitsorientierung wird sich auch im reiferen Alter nicht legen, sondern noch verstärken: Unmissverständlich verweist Maimon auf seine Diesseitsorientierung und die (erst im nächsten Teilkapitel zu beantwortende) Frage ist nur, ob er als Erwachsener tatsächlich der ›gottlose Bube‹ ist, als der er hier bezeichnet wird. Gleich zweimal

¹⁵¹ In einer auffallenden semantischen Umkehrung, die hier gegen Kants Aufklärungsdefinition vorgenommen wird, wo ja ebenfalls der anonyme ›Andere‹ auftaucht, bezieht Maimon sich dabei nicht auf den Mündigen, sondern auf Lehrer falscher Begriffe. Während Hamann zufolge bei Kant der Vormund als das Korrelat der Unmündigen verstanden werden muss, wie er in seinem Brief an Christian Jacob Kraus schreibt (vgl. Anm. 32), sind bei Maimon Lehrer falscher Begriffe das Korrelat des nach der Erkenntnis richtiger Begriffe Strebenden.

¹⁵² Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* I, S. 31f.

bedient Maimon sich des Ausdrucks, die Feder entfalle seiner Hand,¹⁵³ wenn er an sein von Aberglauben und Unwissenheit geprägtes Leben in Polen zurückdenke. Als einige der »abgeschmacktesten«¹⁵⁴ talmudistischen Gegenstände führt er auf:

Z. B. Wie viel weiße Haare die *rothe Kuh* haben kann, und doch eine *rothe* Kuh bleibt? wie die verschiedene Arten Krätze beschaffen seyn müssen, um diese oder jene Reinigungsart zu bedürfen? ob man eine Laus oder Floh am Schabath todtzuschlagen darf? (wovon das erste erlaubt, das andere aber eine Todsünde ist) ob das Schlachten eines Viehes am Halse oder am Schwanze verrichtet werden soll? ob der Hohepriester das Hemd und nachher die Hosen, oder umgekehrt angezogen hat? wenn der *Jabam* (der Bruder des kinderlos Verstorbenen, der nach den Gesetzen seine hinterlassene Wittve heirathen muß) vom Dache herunterfiel, und in Koth stecken bliebe, ob er damit sich seiner Pflichten entledigt habe oder nicht?¹⁵⁵

Retrospektiv beklagt Maimon bitter die viele Jahre währende geisttötende Beschäftigung mit dem Talmud, die ihm aufgezwungen worden sei. Mit nichts anderem als dem Studium des Talmuds habe er sich beschäftigen sollen, kein anderes Buch habe er offiziell zur Hand nehmen dürfen; ein Verbot, das er, natürlich, übertrat, sobald und sooft sich ihm eine Gelegenheit bot.¹⁵⁶ Maimon expliziert, wie man zu einer »gesunden Exegese«¹⁵⁷ des Talmud gelangen könne: Es gelte auf die verschiedenen Bedeutungen zu achten, die ein Wort im Hebräischen haben könne, und es stelle einen Missbrauch dar, wenn die Talmudisten stets jenen Bedeutungen den Vorzug geben, die etwas Übersinnliches ausdrücken. Der »richtige Wortverstand«¹⁵⁸ müsse dadurch notwendig verloren gehen. Maimon stellt dies an einem konkreten Beispiel dar:

Wenn es z. B. im ersten Buch Mosis heißt: Jakob schickte Boten an seinen Bruder Esau u. s. w. so gefiel es den Talmudisten vorzugeben, daß diese Boten Engel gewesen. Denn obgleich das Wort *Malachim* im Hebräischen sowohl Boten als Engel bedeutet, wählten diese Wunderhäscher doch lieber die zweyte Bedeutung, da die erste nichts Wunderbares in sich enthält.¹⁵⁹

Drei verschiedene Grade des Talmudstudiums unterscheidet Maimon: Der erste Grad erschöpfe sich darin, die Sprache des Talmuds durch häufiges Übersetzen zu erlernen. Der dritte Grad bestehe »in einem ewigen Disputiren über dieses Buch, ohne Zweck und Ziel«.¹⁶⁰ Zweckmäßig indes ist nach Maimons Darstellung der zweite Grad: Der Lehrer gebe seinem Schüler »einen bestimmten Abschnitt aus dem Talmud, der ein zusammenhängendes Raisonement in sich enthält [...], und den ganzen Zusammenhang des aufgegebenen Abschnitts muß der Schüler selbst herausbringen«.¹⁶¹ Besonders lobt Maimon einen Oberrabbiner, bei dem er für kurze Zeit das Studium des Talmuds betrieben habe: »Er [...] erklärte mir so viel als nöthig war, um meinen Geist in Selbstthätigkeit zu setzen, und lenkte durch Fragen und Antworten meine Aufmerksamkeit, von allen Nebensachen ab, auf die Hauptsache«.¹⁶² In der Beschreibung dieser Methode spiegelt sich das Verhältnis des Autobiographen zu seinen Lesern: Auch die *Lebensgeschichte* selbst enthält ein zusammenhängendes Raisonement und Maimon will den Geist der Leser in Selbstthätigkeit versetzen, auf dass sie den ganzen Zusammenhang selbst herausbringen.

¹⁵³ Vgl. ebd., S. 107 und S. 165.

¹⁵⁴ Ebd., S. 36.

¹⁵⁵ Ebd., S. 36f.

¹⁵⁶ Vgl. ebd., S. 35-42.

¹⁵⁷ Ebd., S. 48.

¹⁵⁸ Ebd., S. 47.

¹⁵⁹ Ebd.

¹⁶⁰ Ebd., S. 65.

¹⁶¹ Ebd., S. 62.

¹⁶² Ebd., S. 68.

Die Komik der pikaresken Schilderungen in der *Lebensgeschichte* resultiert fast immer aus dem Kontrast zwischen der Vernunft und dem, wozu Religion gemacht wurde. So instrumentalisiert Maimon eines Tages die abergläubischen Vorstellungen seiner Umwelt, um sich gegenüber seiner Schwiegermutter als seine verstorbene Mutter auszugeben;¹⁶³ an anderer Stelle schildert er seinen Versuch, sich mittels kabbalistischer Gebetsformeln unsichtbar zu machen,¹⁶⁴ behauptet von sich aber auch: »Es ist merkwürdig, daß ich noch zu der Zeit, da ich die rabbinischen Vorschriften aufs strengste beobachtete, dennoch gewisse Zeremonien, die etwas Komisches an sich haben, nicht beobachten wollte.«¹⁶⁵ Eine Beschreibung gewisser rabbinischer Rituale kommentiert Maimon in einem ersten Kapitel über die Chassidim mit den Worten, bei dergleichen tragikomischen Szenen habe er sich nur mit äußerster Mühe des Lachens enthalten können,¹⁶⁶ und selbst in einer theoretischen Reflexion heißt es: »Geheimnisse einer Religion sind Gegenstände und Handlungen, die den Begriffen und Grundsätzen angemessen sind, und deren innere Bedeutung von großer Wichtigkeit ist, die aber ihrer äußern Form nach etwas Unanständiges, Lächerliches oder sonst Widriges haben.«¹⁶⁷ Missglückte ihm schon die Anwendung der praktischen Kabbala, so stellt er auch zu den Wirkungen der theoretischen Kabbala auf »beynahe alle Kabbalisten«¹⁶⁸ die rhetorische Frage: »Wer kann den Ausschweifungen der Einbildungskraft, wenn sie nicht durch Vernunft geleitet wird, Einhalt thun?«¹⁶⁹ Hinzu kommen pointiert erzählte, recht profane Enttäuschungen, die seine Zweifel an der Wahrheit der Überlieferungen verstärken:

In der Vorrede des Buchs Rasiel, welches dieser Engel unserm Erzvater Adam bey seiner Verbannung aus dem Paradieste gegeben haben soll, fand ich die Verheißung, daß der, welcher dieses Buch in seinem Hause verwahre, sich dadurch vor Feuersbrünsten sichere. Es dauerte aber nicht lange, so wurde bey einer Feuersbrunst in der Nachbarschaft auch mein Haus vom Feuer ergriffen und der Engel Rasiel mußte selbst in der Feuerequipage gen Himmel fahren.¹⁷⁰

Bereitete Maimon schon die biblische Erklärung für die Ursache der Welt besondere Schwierigkeiten, so tut es die kabbalistische nicht minder. Die kabbalistische Beschreibung gibt Maimon so wieder: Ehe die Welt erschaffen worden sei, habe das göttliche Wesen allein den ganzen unendlichen Raum ausgefüllt. Nun habe Gott aber eine Welt erschaffen wollen, um seine Eigenschaften anderen Wesen offenbaren zu können; zu diesem Endzweck habe er sich selbst in den Mittelpunkt seiner Vollkommenheit eingeschränkt und hernach in den dadurch leergebliebenen Raum zehn konzentrische Lichtkreise fahren lassen, woraus mannigfaltige Figuren und Gradationen bis hin zur gegenwärtigen sinnlichen Welt entstanden seien. Maimon kommentiert:

Ich konnte mir auf keinerley Art vorstellen, daß dieses alles im gemeinen Sinne der Worte wahr seyn sollte. [...] Eben so wenig konnte ich mir vorstellen, daß, ehe die Welt erschaffen worden, eine Zeit verflossen sey, indem ich aus meinem *Mora Newochim* wußte, daß die Zeit bloß eine Modifikation der Welt sey, und folglich ohne diese nicht gedacht werden könne.¹⁷¹

Dies ist die Stelle, an der in der *Lebensgeschichte* der *More Newuchim* zum ersten Mal überhaupt erwähnt wird. Was den Erzählort angeht, so befinden wir uns nach wie vor in Litauen. Den mittelalterlichen Aufklärer Maimonides hat Maimon also nicht erst im aufgeklärten Berlin

¹⁶³ Vgl. ebd., S. 103-105.

¹⁶⁴ Vgl. ebd., S. 135-138.

¹⁶⁵ Ebd., S. 185.

¹⁶⁶ Vgl. ebd., S. 187.

¹⁶⁷ Ebd., S. 249.

¹⁶⁸ Ebd., S. 139.

¹⁶⁹ Ebd., S. 135.

¹⁷⁰ Ebd., S. 138.

¹⁷¹ Ebd., S. 139f.

kennengelernt, sondern bereits in seiner von Armut und Elend geprägten Heimat. Inka Arroyo Košenina machte in diesem Zusammenhang eine Beobachtung, die in ihrer grundlegenden Bedeutung für das Verständnis der *Lebensgeschichte* gar nicht überschätzt werden kann:

Viele der Bücher, die Maimon wichtig sind, haben eine Herkunftsgeschichte. Oft nennt er den Fundort, Umstände und Personen, von denen er Bücher nicht nur bekommen, sondern geradezu empfangen hat, wie man über ihn wohl sagen kann. [...] Nur eines, das wichtigste Buch, Maimonides' *More Newuchim*, hat keine Herkunftsgeschichte als Erzählung in Maimons Autobiographie. Niemand gab es ihm, niemand hat ihn eingewiesen, kein Ort und keine Zeit, so als sei es schon immer dagewesen [...].¹⁷²

Wie immer Maimon an den *More Newuchim* geraten sein mag – die dort enthaltenen Materien erachtet er als gültig und wahr, und fortan bildet dieses Werk seinen Markstein: Jedes ererbte und neu erworbene religionsphilosophische Wissen wird nun daraufhin geprüft, ob und wie es mit Maimonides' Lehren zusammenstimmt. Wenn Maimon allerdings auch schreibt, er habe diese Lehren so betrachtet, »als wären sie von der *göttlichen Weißheit* selbst diktiert worden«, ¹⁷³ so erscheint diese Wertung im Rückblick als Distanzierung von seinem früheren Enthusiasmus, mithin als Distanzierung von Maimonides' religiösen Lehrmeinungen selbst.¹⁷⁴ Gleichwohl ist es ein Signal von ungeheurer Aussagekraft, wenn Maimon sich nach Maimonides benennt und diesen seinen neuen Namen noch in Berlin und darüber hinaus, bis zu seinem Tod, beibehalten wird: Diesen Namen und damit seine neue Identität verdankt er eben jenem mittelalterlichen Aufklärer, dessen Vernunftkritik es ihm überhaupt erst ermöglichte, sich aus religiösen Zwängen zu befreien. Naturgemäß erfolgt diese Befreiung nicht auf einen Schlag, vielmehr wägt Maimon, wie aus der *Lebensgeschichte* hervorgeht, die unterschiedlichsten Lehren stets gegen Maimonides ab, entfernt sich dabei immer mehr von seinem bisherigen Glauben und nähert sich Maimonides immer näher an. Die Bilanz seines Versuchs, kabbalistische Lehren unter Zuhilfenahme des *More Newuchim* zu erklären, fällt damit recht ernüchternd aus:

Ich zog mir [...] durch diese Erklärungsart manche Ungelegenheit zu. Die Kabbalisten behaupten nehmlich, daß die Kabbala keine menschliche, sondern eine göttliche Wissenschaft sey, und daß es folglich dieselbe herabwürdigen hieße, wenn man ihre Geheimnisse, der Natur und Vernunft gemäß, erklären wollte. Je vernünftiger also meine Erklärungen herauskamen, desto mehr wurden sie gegen mich aufgebracht, indem sie dasjenige bloß für göttlich hielten, was keinen vernünftigen Sinn hatte.¹⁷⁵

Theorie und Praxis greifen dabei ineinander über: Maimons Plan, sechs Jahre lang täglich zu fasten und alle Abende sich vegan zu ernähren, bleibt unausgeführt, nachdem er sich »die Meinungen des Maimonides, der kein Freund von Schwärmerey und Frömmeln war, eigen gemacht hatte«.¹⁷⁶ Doch bekräftigt Maimon wiederholt, dass er in seiner Jugend »ziemlich religiös«¹⁷⁷ gewesen sei (es also heute, zum Zeitpunkt der Niederschrift, nicht mehr ist).

¹⁷² Arroyo Košenina 1999 (wie Anm. 79), S. 66. Schon der Verfasser der einzigen bisher bekannten Rezension des zweiten Teils der *Lebensgeschichte* sah sich zu der Feststellung genötigt, »daß wir doch eigentlich [nicht] en detail erfahren, wie und wenn die Schriften des Maimonides auf die Geistesbildung seines Schülers einen so großen Einfluß zu äussern angefangen [...] haben«. QK. 1793 (wie Anm. 81), S. 110.

¹⁷³ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* II, S. 3.

¹⁷⁴ Vgl. Anm. 142.

¹⁷⁵ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* I, S. 143.

¹⁷⁶ Ebd., S. 185.

¹⁷⁷ Ebd., S. 181. Die exakt gleiche Selbstbeschreibung, er sei »ziemlich religiös« gewesen, taucht auch in Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* I, S. 277, wieder auf.

Seinem Jugendfreund Moses Lapidoth widmet er sogar ein eigenes Kapitel – eine Ehre, die er unter allen anderen Zeitgenossen sonst nur noch Moses Mendelssohn zuteil werden lässt. Mit Lapidoth habe er sich vornehmlich »über unsre gemeinschaftlichen Herzensangelegenheiten, besonders über die Gegenstände der Religion und Moral«¹⁷⁸ unterhalten, und sie beide seien die einzigen im Ort gewesen, »die es wagten, nicht bloß nachzuahmen, sondern über alles selbst zu denken«.¹⁷⁹ Als die Blattern viele Kinder im Ort hinwegraffen und die Ältesten der Gemeinde sich versammeln, »um die geheimen Sünden ausfindig zu machen, um derentwillen sie diese Strafe (wofür sie es ansahen) litten«,¹⁸⁰ versuchen er und Lapidoth die wahren Motive für die Rachelust der Gemeindeältesten zu ergründen, können sich aber nur untereinander austauschen, im Verborgenen. »[I]ndem wir uns zuweilen über die Welt, zuweilen über uns selbst lustig machten«,¹⁸¹ schreibt Maimon, »brachten wir Zyniker unsre angenehmsten Stunden zu.«¹⁸² An einer späteren Stelle wird Maimon noch deutlicher, als er dem Glauben an den Zorn Gottes eine Absage erteilt:

Ich fing an nach und nach einzusehn, daß alle die im ersten Theile erzählten Unglücksfälle, die mich und meine Familie betrafen keinesweges [...] Strafen für eingebildete Sünden, der Gemeinplatz der Unwissenheit und Trägheit, sondern größtentheils Folgen dieser eignen Unwissenheit und Trägheit selbst waren.¹⁸³

Zu dieser Erkenntnis verhilft ihm das Studium der wenigen nicht-talmudistischen Schriften, deren er in Polen habhaft werden kann, und die Art und Weise, wie Maimon seine Lektüre dieser Schriften schildert, enthält implizit eine abermalige Aufforderung an die Leser: »Ich mußte meine ganze Aufmerksamkeit auf sie wenden, ihre Mängel verbessern, ihre Lücken ausfüllen, und in den dunklen, verworrenen Chaos, Licht und Ordnung zu bringen suchen.«¹⁸⁴ Der Subtext lautet: Und ebenso liegt es an den Lesern, die in der *Lebensgeschichte* enthaltenen Lücken auszufüllen. Maimon weiß um seine stilistischen Mängel und erklärt sie gerade am Unterschied zwischen Moses Lapidoth und sich selbst: »Wenn ich einen neuen Gedanken vorgebracht hatte, so wußte mein Freund denselben durch eine Menge Beyspiele zu erläutern und gleichsam zu versinnlichen.«¹⁸⁵ Auch was den Hauptpunkt der *Lebensgeschichte* angeht, bringt Maimon in gewisser Hinsicht nur den Gedanken vor, dessen weitere Ausarbeitung aber ist den Lesern selbst überlassen.

Moses Lapidoth und Maimon ersinnen immer mehr Gründe, die gegen das Beten sprechen, bis sie es beide schließlich völlig aufgeben und verwerfen. Die Bestimmung des Menschen sei »bloß, *Erlangung der Vollkommenheit durch die Erkenntniß Gottes und Nachahmung seiner Handlungen*«,¹⁸⁶ sagt Maimon, »der schon aus dem *Maimonides* richtigere Begriffe von Gott, und den Pflichten gegen ihn, erlangt hatte«.¹⁸⁷ *Richtigere*: Der sonderbare Komparativ bezeichnet einen gewissen Fortschritt auf dem Weg zur Vernunftreligion, aber noch keinen allzu großen. Noch immer zeitigt die überlieferte Tradition ihren Einfluss, wenn auch das von Maimonides übernommene aufklärerische Gedankengut langsam überhand zu nehmen beginnt. In der Schauergeschichte, mit der Maimon die Leser kommentarlos entlässt, bevor er die Chassidim ausführlicher darstellt, spiegelt sich dieses Schwanken wider: Sie ist nämlich so aufgebaut, dass man am Ende des Kapitels durchaus im Unklaren darüber

¹⁷⁸ Ebd., S. 189.

¹⁷⁹ Ebd., S. 189f.

¹⁸⁰ Ebd., S. 190.

¹⁸¹ Ebd., S. 194.

¹⁸² Ebd.

¹⁸³ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* II, S. 2.

¹⁸⁴ Ebd.

¹⁸⁵ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* I, S. 195.

¹⁸⁶ Ebd., S. 196.

¹⁸⁷ Ebd.

ist, ob Maimon die von ihm wiedergegebene Geschichte tatsächlich schon damals bloß für »eine merkwürdige psychologische Begebenheit«¹⁸⁸ hielt oder nicht doch vielmehr für eine paranormale. Die Geschichte ist schnell nacherzählt: Der Hofmeister aus Maimons damaligem Nachbardorf ging eines Nachts in somnambulem Zustand, einen Kodex der jüdischen Ritualgesetze in der Hand, zum Kirchhof. Am nächsten Morgen entdeckt er, dass von den vier Teilen, die der Kodex enthält, einer fehlt. Zwar kann er sich an die Vorfälle der vorangegangenen Nacht nicht erinnern, sucht aber, da er um seine Disposition weiß, überall nach dem verlorengegangenen Band. Schließlich findet er ihn auf dem Kirchhof bei dem Kapitel *Gesetze des Trauerns* aufgeschlagen. Er hält dies für ein böses Omen und reitet voller Unruhe in die nächste Stadt, um dort seine Mutter zu besuchen und sich nach ihrem Wohlbefinden zu erkundigen. Als er bei ihr eintrifft, sitzt sie gerade beim Nährahmen; allem Anschein nach geht es ihr bestens, und der Hofmeister reitet am nächsten Tag wieder nach Hause. Drei Tage nach dem Besuch aber bricht in der Stadt eine Feuersbrunst aus und die Mutter kommt im Brand elendiglich um.

Auf dem Weg zu seiner Mutter begegnet der Hofmeister Maimon und teilt ihm, danach gefragt, die Ursache seiner Unruhe und Bestürzung mit. Hier schiebt Maimon den Kommentar ein: »Ich wurde nicht so sehr über die besondern Umstände derselben [Begebenheit], als über das Nachtwandeln überhaupt, wovon ich bis jetzt noch nichts gewußt hatte, in Verwunderung gesetzt.«¹⁸⁹ Ob Maimon sich aber deshalb nicht über die Schauergeschichte wundert, weil sie ihm zu diesem Zeitpunkt angesichts des ihn auch sonst umgebenden Hokusfokus noch gar nicht unsinnig, sondern selbstverständlich vorkommt, oder deshalb, weil er weiß, dass der Hofmeister, anders als er selbst, noch keine richtigeren Begriffe aus dem *More Newuchim* erlangt hat – darüber schweigt er sich aus.

Maimons Begeisterung für die Chassidim legt sich nach kurzer Zeit auch schon wieder, als er bemerkt, dass ihre Exegese sich in einigen wenigen Grundsätzen erschöpft, die sie permanent wiederholen, und dass ihre vorgeblichen Prophetien sich recht rationalistisch erklären lassen:

Durch Korrespondenzen, Spione, und einen gewissen Grad von Menschenkenntniß, wodurch sie, vermittelt der Physiognomik und geschickt angebrachter Fragen, indirekte die Geheimnisse des Herzens herauszulocken wußten, brachten sie sich bey [...] einfältigen Menschen den Ruf zuwege, daß sie prophetische Eingebungen hätten.¹⁹⁰

Umgekehrt widerfährt es aber auch Maimon selbst, als er in Posen lebt, dass er für einen Propheten gehalten wird. Kurze Zeit nach seiner im Vertrauen geäußerten Bemerkung, er sei besorgt, dass ein ihm bekanntes schwindsüchtiges zwölfjähriges Mädchen womöglich nicht mehr lange leben werde, war dieses Maimon zufolge tatsächlich gestorben, und auch seine Beteuerungen, »daß ein jeder, der einige Beobachtungen in der Welt gemacht hätte, ebendasselbe hätte voraussagen können«,¹⁹¹ seien fruchtlos geblieben. Da Maimon sich »durchs fleißige Studiren des More Newuchim schon ziemlich von [...] abergläubischen Meinungen losgemacht hatte«,¹⁹² treibt er eines Tages seine Provokationen auf die Spitze, als er ein Hirschhorn am Eingang des Posener Gemeindehauses, von dem alle Juden einstimmig behaupten, dass, wer es berühre, auf der Stelle sterben müsse, anfasst. Die Umstehenden

erwarteten voller Entsetzen auf der Stelle meinen Tod, da er aber nicht erfolgte, so verwandelte sich ihre Bangigkeit für mich in Haß. Sie betrachteten mich als einen, der das Heiligtum entweiht

¹⁸⁸ Ebd., S. 203.

¹⁸⁹ Ebd., S. 205.

¹⁹⁰ Ebd., S. 234.

¹⁹¹ Ebd., S. 289.

¹⁹² Ebd., S. 290.

habe. Dieser Fanatismus machte bey mir das Verlangen rege, nach Berlin zu reisen und den Rest des mir anklebenden Aberglaubens durch Aufklärung zu vernichten.¹⁹³

Den Aberglauben endgültig abzustreifen, scheint Maimon also nur an einem ganz bestimmten Ort möglich zu sein, und so verknüpft er sein Verlangen nach Aufklärung – vorerst – unauflöslich mit diesem Ort: Berlin. Der letzte Satz des ersten Teils der *Lebensgeschichte* lautet: »[I]ch [...] setzte mich auf die Frankfurter Post, und reisete nach Berlin.«¹⁹⁴ Vor die Erzählung seines zweiten – gelingenden – Versuchs, nach Berlin zu kommen, schaltet Maimon nun allerdings die hundertfünfzig Seiten lange Darstellung des *More Newuchim*. Die dort praktizierte Methode des Maimonides spiegelt sich in der Methode Maimons. Leo Strauss schreibt über den *More Newuchim*: »At first glance the book appears merely to be strange and in particular to lack order and consistency. But progress in understanding it is a progress in becoming enchanted by it.«¹⁹⁵ In einem langen Essay zu Maimonides' Hauptwerk führt Shlomo Pines aus:

In the *Mishneh Torah* Maimonides set out to produce order – a systematic, lucid, and authoritative legal code – out of the chaotic disorder of talmudic literature, and he succeeded most admirably in this undertaking. In the *Guide*, on the other hand, the systematic expositions of the Aristotelian philosophers are often dislocated and broken up; sometimes wholly unconnected subjects are brought together; in a word, order is turned into disorder. As Maimonides explains in his Introduction this was done for good and sufficient reasons and does not, by any means, indicate that he had lost his gift for lucid exposition. Indeed this gift is brilliantly displayed in certain passages of the *Guide* [...]. The peculiar method used by Maimonides in composing his work is perhaps the main reason for the disconcerting impression it is apt to produce at first upon most of its readers. This impression was certainly aimed at by Maimonides. His book's impact depends upon it.¹⁹⁶

Die Stelle aus der Einleitung, auf die Shlomo Pines hier anspielt, lautet in der gängigen deutschen Übersetzung wie folgt:

Anweisung für den Gebrauch dieses Buches: Wenn du alles besitzen willst, was die Kapitel dieses Buches enthalten, so daß dir nichts davon fehle, so mußt du seine Kapitel aufeinander beziehen. Es darf dir also nicht bloß darum zu tun sein, daß du in jedem Kapitel seinen Hauptgedanken verstehst, sondern darum, den Sinn jedes Wortes zu erfassen, welches im Zusammenhang der Rede vorkommt, auch wenn es zum Inhalt des Kapitels nicht gehört. Denn in diesem Buche sind die Worte nicht willkürlich gewählt, sondern mit großer Genauigkeit und Präzision wie auch mit Bedachtnahme darauf, daß es bei einem Gegenstande, der Zweifel hervorruft, an einer Aufklärung nicht mangle.¹⁹⁷

Ersichtlich hat Maimon sich am *More Newuchim* orientiert, wenn er in der *Lebensgeschichte* über Maimonides schreibt: »Seine *Methode* ist ein *erkünstelter Mangel an Ordnung und Methode*«. ¹⁹⁸ Maimons Darstellung des *More Newuchim* gipfelt in einer »Bestimmung des wahren Gottesdienstes,

¹⁹³ Ebd., S. 292.

¹⁹⁴ Ebd.

¹⁹⁵ Strauss, Leo: How to Begin to Study The Guide of the Perplexed. In: Maimonides, Moses: The Guide of the Perplexed. Translated with an Introduction and Notes by Shlomo Pines. With an Introductory Essay by Leo Strauss. Chicago u. a. 1963, S. XIV.

¹⁹⁶ Pines, Shlomo: The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed. In: Maimonides, Moses: The Guide of the Perplexed. Translated with an Introduction and Notes by Shlomo Pines. With an Introductory Essay by Leo Strauss. Chicago u. a. 1963, S. LVII.

¹⁹⁷ Maimon, Moses ben: Führer der Unschlüssigen. Übersetzung und Kommentar von Adolf Weiß. Mit einer Einleitung von Johann Maier. Zweite Auflage, Hamburg 1995, Erstes Buch, S. 17f.

¹⁹⁸ Maimon, Salomon: Lebensgeschichte II, S. 16.

der die Priester entbehrlich macht«, ¹⁹⁹ sowie in einer Erörterung der Vollkommenheiten des Menschen. Die Vollkommenheit der Erkenntnis, heißt es dort, sei »die wahre Vollkommenheit und der letzte Zweck des Menschen, sie ist ihm allein eigen, indem er bloß durch sie sein Wesen als Mensch erhält«. ²⁰⁰

Maimon gibt zwei verschiedene Szenen wieder, in denen er darum gebeten wird, den Segen zu sprechen. Auch an seiner jeweils unterschiedlichen Reaktion lässt sich seine geistige Transformation ablesen. Die erste Szene spielt in Posen, wo er freudig aufgenommen wird, nachdem man erkennt, dass der Mann, der sich ein halbes Jahr als Bettler und Landstreicher herumgeschlagen hat, ein gelehrter Oberrabbiner ist:

Ich hatte noch in meinem vorigen Logis bei dem armen Kleiderflicker einige Kleinigkeiten zurückgelassen, und ging also hin, um diese abzuholen. Der arme Kleiderflicker, seine Frau und mein ehemaliger Bettel-Kamerad [...] erwarteten mich mit Ungeduld. [...] Die arme Frau nahm ihren Säugling auf die Arme, und bat für ihn, mit thränenden Augen, um den Seegen. [...] Ich redete alle sehr liebevoll an, gab dem Kleinen meinen Seegen, und meinem Reisekameraden alles Baare, das ich in meiner Tasche hatte, und gieng sehr gerührt zurück. ²⁰¹

Zwar kann sich Maimon auch hier einen ironischen Unterton nicht ganz verkneifen, denn die Darstellung liest sich so, als ob er in erster Linie von sich selbst gerührt war. Aber er berichtet, den Segen damals noch erteilt zu haben. Einige Jahre später, Maimon hat Berlin bereits das erste Mal verlassen und versucht sein Glück in Holland, wird er wieder gebeten, den Segen zu sprechen, doch kommt es nunmehr beinahe zum Eklat:

Am Ende der Mahlzeit gab man mir den Weinbecher, um, wie gewöhnlich, den Segen darüber zu sprechen. Ich lehnte diese Ehre ab und erklärte zugleich, [...] die Liebe zur Wahrheit, und der Abscheu vor einem Widerspruch mit mir selbst, mache es mir unmöglich, das Gebet, das ich als Folge eines *antropomorphistischen Systems der Theologie* ansähe, ohne merklichen Widerwillen zu verrichten. Hier gieng ihnen die Geduld völlig aus, sie schalteten mich einen *verdammten Ketzer*, und versicherten, daß es eine Todsünde sey, mich in einem jüdischen Hause zu dulden. Der Herr des Hauses, der zwar kein Philosoph, aber ein vernünftiger aufgeklärter Mann war, kehrte sich wenig an ihre Reden, ihm war an meine geringe *Talente* mehr als an meiner *Frömmigkeit* gelegen. ²⁰²

In Berlin lernt Maimon Christian Wolffs *Metaphysik* kennen, hat aber insbesondere mit dem theologischen Teil große Schwierigkeiten: »Ich verglich auch diese neue metaphysische Lehrsätze mit den mir schon bekannten des *Maymonides* [...], und konnte sie nicht zusammen reimen.« ²⁰³ Er findet, dass Wolff sich in seinem Gottesbeweis selbst widerspricht: Wolff räume ja selbst ein, dass der Satz des zureichenden Grundes aus einzelnen Fällen der Erfahrung abstrahiert sei; damit könne aber nicht dargetan werden, dass ein jeder Gegenstand der Erfahrung in einem Gegenstand außer aller Erfahrung seinen Grund haben könne, sondern bloß, dass ein jeder Gegenstand der Erfahrung in einem andern Gegenstand der Erfahrung seinen Grund haben müsse. Von Mendelssohn in seinen Zweifeln bestärkt, geht Maimon nun noch einen Schritt weiter und schreibt einen Aufsatz, in dem er nicht nur die Gründe der geoffenbarten, sondern auch die Gründe der natürlichen Theologie in Zweifel zieht! Die Werkzeuge der Vernunftkritik, die er bei Maimonides zu gebrauchen erlernt hat, wendet er

¹⁹⁹ Ebd., S. 139.

²⁰⁰ Ebd., S. 149.

²⁰¹ Maimon, Salomon: Lebensgeschichte I, S. 284f.

²⁰² Maimon, Salomon: Lebensgeschichte II, S. 204f.

²⁰³ Ebd., S. 157f.

selbst gegen seinen großen und verehrten Lehrer an: »Die von Maymonides festgesetzten 13 Glaubensartikel griff ich alle mit philosophischen Gründen an, einen einzigen ausgenommen.«²⁰⁴

Nun hat Maimon sich also sogar von Maimonides, dem er so vieles verdankt, emanzipiert.²⁰⁵ Auf seinem langen und beschwerlichen Weg zur Vernunftreligion ist er ganz am Schluss dabei, die Vernunftreligion selbst zu überwinden. Der Glaube wird nun gänzlich durch die Vernunft aufgehoben. Im allegorischen letzten Kapitel spielt Maimon abermals auf seine Theorie an, dass die erste Ursache kein Objekt des Verstandes, sondern eine Fiktion der Einbildungskraft sei.²⁰⁶ Den fundamentalen Bereich, in dem Religion und Metaphysik sich überschneiden, betrachtet er dort nicht mehr aus religiöser, auch nicht aus vernunftreligiöser, sondern rein aus metaphysischer Perspektive.

5. Das antithetische Moment der Vernunftreligion

Den Prozess, den Maimon durchlaufen hat, beschreibt er folgendermaßen:

Die *melancholische* und *schwärmerische* Religion, wurde nach und nach in eine *Vernunftreligion* verwandelt; die Stelle des *sklavischen* Gottesdienstes, vertrat die *freie Ausbildung des Erkenntnisvermögens und der Sittlichkeit*; und *Vollkommenheit* wurde als Bedingung der wahren *Glückseligkeit* von mir erkannt.²⁰⁷

Dies ist die einzige Stelle in der gesamten *Lebensgeschichte*, in der die Bezeichnung ›Vernunftreligion‹ auftaucht. Aus ideengeschichtlicher Perspektive ist Vernunftreligion eine bestimmte Variante der natürlichen Religion.²⁰⁸ Die natürliche Religion oder natürliche Theologie »gewinnt ihr Wissen von Gott und den menschlichen Pflichten allein mit Hilfe der natürlichen Erkenntniskräfte des Menschen, ohne sich auf eine übernatürliche göttliche Offenbarung zu stützen.«²⁰⁹ Die eine Variante der natürlichen Religion, die historisch in die Strömung der Physikotheologie mündet, gewinnt ihr Wissen von Gott aus dem ›Buch der Natur‹, der Schöpfung. Die andere Variante hingegen, eben die Vernunftreligion, stützt sich allein auf das Erkenntnisprinzip der Vernunft, das ›lumen naturale‹. Die Debatte um Vernunftreligion²¹⁰ hatte sich insbesondere seit dem Ende des 16. Jahrhunderts mit dem lange Zeit Jean Bodin zugeschriebenen *Colloquium heptaplomeres* etabliert und wurde dann u. a. von Spinoza, Hume, Reimarus, Lessing, Mendelssohn, Semler und Kant weitergeführt. Schon im *Colloquium heptaplomeres* war die Überflüssigkeit der geoffenbarten Religionen aufgrund der Suffizienz der Vernunftreligion behauptet worden. Gerade in den Erscheinungsjahren der

²⁰⁴ Ebd., S. 158.

²⁰⁵ Vgl. Funkenstein, Amos: Das Verhältnis der jüdischen Aufklärung zur mittelalterlichen jüdischen Philosophie. In: Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht. Herausgegeben von Karlfried Gründer und Nathan Rotenstreich. Heidelberg 1990, S. 17.

²⁰⁶ Vgl. Maimon, Salomon: Lebensgeschichte II, S. 282f.

²⁰⁷ Ebd., S. 2f. Vgl. Carl, Gesine: Umwege, Irrwege, Auswege – Erfahrungen des Scheiterns im Prozess der Identitätsfindung bei Christian Salomon Deutsch und Salomon Maimon. In: Scheitern und Biographie. Die andere Seite moderner Lebensgeschichten. Herausgegeben von Stefan Zahlmann und Sylka Scholz. Gießen 2005, S. 153.

²⁰⁸ Auch wenn im öffentlichen Diskurs des ausgehenden 18. Jahrhunderts die Begriffe ›Vernunftreligion‹, ›natürliche Religion‹ und ›natürliche Theologie‹ zunehmend synonym verwendet wurden, ist diese Differenzierung zum genaueren Verständnis der Debatte notwendig.

²⁰⁹ Art. Religion bzw. Theologie, natürliche bzw. vernünftige. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 8. R-Sc. Herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel 1992, Sp. 714. Vgl. Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie. Band I. Göttingen 1988, S. 87-93.

²¹⁰ Aus christlicher Perspektive bis heute am ausführlichsten nachgezeichnet in: Hirsch, Emanuel: Geschichte der neuem evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. Band 1. Dritte Auflage, Gütersloh 1964. Band 2. Dritte Auflage, Gütersloh 1964. Band 3. Dritte Auflage, Gütersloh 1964. Band 4. Dritte Auflage, Gütersloh 1964.

Lebensgeschichte schließlich, im Zeitraum 1792/93 – kurze Zeit nachdem in Paris die Göttin Vernunft auf den Thron gesetzt worden ist –, erscheinen einige der wichtigsten Werke, die sich mit dem Thema der Vernunftreligion auseinandersetzen: aus jüdischer Perspektive Saul Aschers *Leviathan oder Ueber Religion in Rücksicht des Judenthums*, aus christlicher Perspektive Fichtes *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* und Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*.

In Maimons *Philosophischem Wörterbuch* findet sich bemerkenswerterweise kein Lemma ›Vernunft‹, wohl aber ein Eintrag zum Begriff ›Religion‹.²¹¹ Fundament der Vernunft ist der auf den Grund dringende Zweifel; Fundament jeder Religion sind unwandelbare Gewissheiten. Angesichts dessen erscheint das Kompositum ›Vernunftreligion‹ als reine Antithese. In einem übergeordnet-antithetischen Sinn meint ›Vernunftreligion‹ bei Maimon den Zweifel, der zum Axiom jeglichen Philosophierens erhoben wird; doch im konkret-biographischen Sinn bezeichnet ›Vernunftreligion‹ bei Maimon die sich durch fast alle seine Schriften ziehende Anstrengung, die Frage nach der ersten Ursache ohne Rückgriff auf die Offenbarungsreligion, und das heißt: ohne Rückgriff auf anthropomorphistische und mithin unzulässige Hilfsmittel,²¹² zu beantworten. In Karl Friedrich Bahrdts Autobiographie lautet eine Teilüberschrift, die Maimon wohl grotesk vorgekommen wäre: »Vollendete Aufklärung«.²¹³ Dort ist nachzulesen, wie Bahrdt endgültig vom Offenbarungsglauben abgefallen ist. Damit war für ihn das aufklärerische Geschäft beendet. Maimon hingegen wusste um das Prozesshafte jeglichen aufklärerischen Bemühens, das sich auch in seinem Verständnis von Philosophie niederschlug: »Eigentlich zu reden, giebt es bloß ein *Philosophiren* (Streben nach Weisheit) aber keine *Philosophie* (die Weisheit selbst.)«²¹⁴

In der *Lebensgeschichte* schreibt Maimon, er müsse, um der Leserschaft seine Anschauungen über Religion begreiflich zu machen, »eine kurze *pragmatische Geschichte der jüdischen Religion*«²¹⁵ einfügen. Er beginnt diese Darstellung mit einer Definition »von dem Begriff der *Religion überhaupt*«.²¹⁶ Es wird dies nicht die einzige Definition von Religion bleiben, die in der *Lebensgeschichte* zu finden ist. Knapp hundert Seiten später findet sich eine weitere, und es ist sehr aufschlussreich, diese beiden Definitionen miteinander zu vergleichen. In der ersten geht Maimon noch vom Gefühl aus: »*Religion überhaupt* ist Ausdruck der Empfindungen der Dankbarkeit, Ehrfurcht u. s. w. die aus dem Verhältniß einer oder mehrer uns unbekannten Mächte zu unserm Wohl und Weh entspringen.«²¹⁷ Das ist, selbst für Maimons Verhältnisse, eine auffallend problematisch formulierte Definition. Eine oder mehrere Mächte, die uns (also den Menschen) unbekannt sind und über unser Schicksal entscheiden, werden vorausgesetzt, und Religion ist hier schlichtweg der summarische

²¹¹ Vgl. Maimon, Salomon: GW 3, S. 121-125.

²¹² Die Frage nach der ersten Ursache dreht sich um die beiden Gegenspieler Verstand und Einbildungskraft, und sie dreht sich ad infinitum: »Wir werden [...] nach dem bekannten Grundsatz: alles hat seine Ursache, auf die Vorstellung einer absoluten ersten Ursache geleitet. Da aber die erste Ursache von uns bloß durch ihr Verhältniß zu den Objekten der Natur vorgestellt, nicht aber durch innere Merkmale an sich als Objekt dargestellt werden kann, so ist diese Vorstellung nur in so fern wahr, und zur grenzlosen Erweiterung unserer Naturerkenntniß brauchbar, als man sie bloß durch ihr Verhältniß zu den Objekten der Natur bestimmt. Bestimmt man sie hingegen mit andern Objekten, worin dieses Verhältniß statt findet, analogisch, durch die, diesen Objekten zukommenden Merkmalen, so wird sie antropomorphistisch und folglich falsch.« Maimon, Salomon: GW 4, S. 627. Gideon Freudenthal bringt das Problem auf den Punkt: »Ein [...] Widerspruch, der aus der Anwendung der Einbildungskraft resultiert, besteht darin, dass die Erste Ursache, der Gegenstand der Metaphysik, *per definitionem* nicht sinnlich ist, die Einbildungskraft jedoch, *per definitionem*, nur sinnlich ist.« Freudenthal 2004 (wie Anm. 42), S. 95f.

²¹³ [Bahrdt, Karl Friedrich:] Dr. Carl Friedrich Bahrdts Geschichte seines Lebens, seiner Meinungen und Schicksale. Von ihm selbst geschrieben. Vierter und letzter Theil. Berlin 1791, S. 107.

²¹⁴ Maimon, Salomon: GW 4, S. 244.

²¹⁵ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* I, S. 150.

²¹⁶ Ebd.

²¹⁷ Ebd.

Ausdruck für ein bestimmtes Gefühl des Menschen gegenüber dem unbestimmten Numinosen. Maimon fährt fort: »Sieht man bloß auf den *Ausdruck dieser Empfindungen überhaupt*, ohne auf die *besondere Art dieses Ausdrucks* Rücksicht zu nehmen, so ist allerdings Religion dem Menschen natürlich.«²¹⁸ In einer Zeit, in der der philosophische Diskurs über natürliche Religion auf seinen Höhepunkt zusteuert, gesteht Maimon die Existenz einer natürlichen Religion also nicht schlechterdings zu, sondern nur unter der Maßgabe, dass unter ihr nichts anderes zu verstehen sei als eine Chiffre für die Grenzen der Vernunft. Wenn Maimon schließlich, einem historischen Topos folgend, das Urjudentum als natürliche Religion darstellt, bezieht er sich erneut auf die Frage nach Wirkung und erster Ursache:

Die *jüdische Religion* ist schon in ihrem ersten Ursprung als *natürliche Religion*, wie sie die nomadischen Patriarchen hatten, von der *heidnischen* unterschieden, indem in ihr, statt der *vielen begreiflichen* Götter des Heidenthums, die *Einheit eines unbegreiflichen* Gottes zum Grunde liegt. Denn da die besondern Ursachen der Wirkungen (die überhaupt eine Religion veranlassen) an sich unbekannt sind, und man sich auch nicht für berechtigt hält, die Eigenschaften der besondern Wirkungen auf die Ursachen zu übertragen, und sie dadurch zu charakterisiren, so bleibt nur der Begriff von Ursache überhaupt übrig, der auf alle Wirkungen ohne Unterschied bezogen werden muß. Diese Ursache kann nicht einmal durch die Wirkungen *analogisch* bestimmt werden.²¹⁹

In der Geschichte der jüdischen Religion veranschlagt Maimon die Epoche der natürlichen Religion »von den Zeiten der Patriarchen bis auf Moses, nach dem Ausgang von Egypten«,²²⁰ mit Moses hingegen habe die Epoche der geoffenbarten Religion begonnen. Wenn im Verlauf der weiteren Geschichte »die, ihrem Ursprung nach, *natürliche, der Vernunft angemessene* Religion gemißbraucht«²²¹ worden sei, so liege einer der Gründe dafür

in einer *künstlichen Methode* der Auslegung der heiligen Schrift; welche von der *natürlichen Methode* sich darin unterscheidet, daß wenn diese auf gründliche *Sprachkenntniß* und dem wahren *Geist des Gesetzgebers* in Rücksicht auf den aus der Geschichte bekannten damaligen Zeitumständen beruht, jene vielmehr zum Behuf der in den jedesmaligen Zeitumständen gegebenen Gesetze, erfunden worden ist.²²²

Wie Maimon nun schon in der oben zitierten ersten Religionsdefinition, die er in der *Lebensgeschichte* anführt, einen philosophischen Vorbehalt gegen die natürliche Religion andeutet, so enthält diesen auch die zweite Definition. Dort argumentiert er quasi-juristisch und wird noch deutlicher:

Religion ist ein zwischen dem Menschen und einem andern moralischen Wesen von einer höhern Art errichtetes Paktum. Es setzt ein natürliches Verhältniß zwischen dem Menschen und diesem höhern moralischen Wesen voraus, so daß durch die wechselseitige Erfüllung dieses Paktums, sie wechselseitig ihr Interesse befördern. Ist dieses natürliche (nicht bloß willkürliche, verabredete) Verhältniß wahr, und die wechselseitige Verpflichtung der kontrahirenden Personen gegen einander darin gegründet, so ist sie eine *wahre*, wo nicht aber, eine *falsche* natürliche Religion.²²³

Auf eine Religion, die ein nicht naturgemäß wahres natürliches Verhältniß des Menschen zu einem übernatürlichen Wesen voraussetzt, lässt sich freilich nicht bauen. Wenn man die Haltung, die

²¹⁸ Ebd., S. 150f.

²¹⁹ Ebd., S. 157f.

²²⁰ Ebd., S. 160.

²²¹ Ebd., S. 164.

²²² Ebd., S. 165f.

²²³ Ebd., S. 244f.

Maimon gegenüber der Religion einnimmt, verstehen will und überlegt, welche Konsequenzen sich aus dieser Haltung ergeben müssen, ist man sogar immer wieder versucht, eine atheistische Position angedeutet zu sehen. Was zum Beispiel meint Maimon, wenn er schreibt: »So wie ich den Titel eines *Epikuräers überhaupt* verabscheue, so bin ich im Gegentheil auf den Titel eines *ächtten Epikuräers* recht stolz«?²²⁴ Was ist der Unterschied zwischen einem »Epikuräer überhaupt« und einem »echten Epikuräer«? Ersteres lässt sich, mit Maimon, noch leicht beantworten, denn als Mendelssohn ihn zu sich rufen lässt, um ihm vorzuhalten, dass er es sich gerade mit allen seinen Freunden auch aus dem Grund verdirbt, weil er »eine sehr freye Lebensart führe, und den sinnlichen Vergnügungen sehr ergeben sey«, ²²⁵ schmettert Maimon ihm entgegen: Was diesen Vorwurf »betrifft, so sage ich Ihnen Herr Mendelssohn geradezu: *Wir sind alle Epikuräer*«. ²²⁶ Hier zeigt sich einmal mehr der Zyniker, der die Bigotterie der Gesellschaft zu demaskieren vorgibt. »Wir alle« sind demzufolge »Epikuräer überhaupt« – von denen sich ein »echter Epikuräer« logischerweise unterscheiden muss. Um die Frage beantworten zu können, was einen solchen ausmacht, hilft ein Blick in den *More Newuchim*. Eines der Hauptanliegen Maimons ist es ja, den Leser seiner Autobiographie mit diesem Werk vertraut zu machen. Im *Führer der Unschlüssigen* III, 17 spricht Maimonides von der

Ansicht derjenigen, die wähnen, daß es überhaupt keine Vorsehung bezüglich irgendeines Dinges in diesem ganzen Seienden gebe und daß alles, was das Universum enthält, sowohl der Himmel, als auch das, was unter dem Himmel ist, durch ein Akzidens oder durch Zufall entstanden sei. Es gebe schlechterdings keinen Lenker oder Regierer und keinen, der etwas überwacht. Und dies ist die Meinung Epikurs [...]. Übrigens haben diese Ansicht auch die Gottesleugner in Israel ausgesprochen, und sie sind es, von denen gesagt wird: »Sie leugnen den Herrn und sagen: Er ist nicht« (Jirm. 5, 12).²²⁷

Und schon im *Führer der Unschlüssigen* II, 13 ist die Rede von den »Ansichten derjenigen [...], welche das Dasein Gottes nicht anerkennen, sondern meinen, daß die werdenden und vergehenden Dinge durch Vereinigung und Trennung nur nach dem Zufall entstehen, und daß es keine Weltregierung und keine Weltordnung gebe«.²²⁸ Dies seien die Ansichten »Epikurs und seiner Schule«. ²²⁹ Bei seiner Untersuchung der Schrift eines mittelalterlichen jüdischen Epikureers kommt Friedrich Niewöhner zu dem Schluss: »Man kann [...], so unser Philosoph, jeder Religion entsagen

²²⁴ Maimon, Salomon: Lebensgeschichte II, S. 212.

²²⁵ Ebd., S. 196. Fritz Mauthner erklärt, dass »bei Heiden, Juden und Christen die Bezeichnung »Epikureer« zu einem landläufigen Schimpfwort wurde. Es bedeutete soviel wie »Schwein«, bis die Ehrenrettungen des vornehmen und lebenswürdigen Mannes [Epikuros] mit der Renaissance einsetzten. Epikuros lehrte, was wir heute die Lebensfreude nennen. Es war ihm ein Axiom, also unbeweisbar und eines Beweises nicht bedürftig, daß alle Wesen den Schmerz nicht wollen, das Angenehme, die Freude wollen. Für dieses positive Gut oder das Gute schlechtweg gebrauchte er den Ausdruck *ἡδουή*; schon Cicero, der die Lehnübersetzung aus dem Griechischen ins Lateinische im großen betrieb, sagte dafür *voluptas*; der Begriff wurde in französischen Darstellungen durch »*volupté*«, in deutschen durch »Lust« wiedergegeben. Nun war *ἡδουή* in der Muttersprache des Epikuros ein ganz unverfänglicher Ausdruck, der jede Freude, jedes Behagen, natürlich auch jede angenehme Empfindung bezeichnen konnte; schon das lateinische Ersatzwort gewann neben diesem harmlosen Sinne den anderen der Wollust, ja wurde gelegentlich für den Geschlechtsakt selbst gebraucht; und »*volupté*« wie »Lust« bedeuten in solchen Zusammenhängen regelmäßig die Wollust. [...] Freilich darf dabei nicht übersehen werden, daß schon die Griechen selbst, vor allen Übersetzungsfehlern, den gleichen Unfug trieben. [...] Man darf nicht vergessen, daß bei den Griechen und Römern, die uns immer noch als unvergleichliche Vorbilder gepriesen werden, philologische oder überhaupt historische Kritik völlig unbekannt war, daß jeder Schulwitz eines philosophischen Feindes, wenn er nur schwarz auf weiß zu lesen war, für bare Münze genommen wurde, daß endlich gerade die Schmähreden, die den schönen Garten des Epikuros als einen Saustall von Adamiten darstellten, durch christliche Moralprediger mit doppelter Vorliebe, für die Moral und für das Saumäßige, wiederholt wurden.« Mauthner, Fritz: Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. Band 1. Stuttgart u. a. 1920, S. 127f.

²²⁶ Maimon, Salomon: Lebensgeschichte II, S. 197.

²²⁷ Maimon 1995 (wie Anm. 197), Drittes Buch, S. 90f.

²²⁸ Ebd., Zweites Buch, S. 96.

²²⁹ Ebd.

und statt jener das Vernunftgesetz der Philosophen wählen.«²³⁰ Ob Maimon seinem ›ächten Epikuräer‹ aber tatsächlich Maimonides' Verständnis zugrunde legt, ist erst einmal nur Spekulation und nicht mit letzter Sicherheit ausgemacht. Ebenso wenig ist es eine atheistische Formulierung, wenn Maimon in seiner Autobiographie sagt: »Das allervollkommenste Wesen kann sich bloß *als Idee, der Vernunft* offenbaren.«²³¹ Immerhin erzählt Maimon, dass der Vorschlag, er solle den jungen Gelehrten Posens Vorlesungen über den *More Newuchim* halten, aus dem Grund nicht realisiert wurde, weil die Eltern dieser Wissbegierigen »ihren Kindern so viel Beurtheilung nicht zu[trauten], daß sie diesen Weg einschlagen könnten, ohne von dem einen Extrem zum andern, vom Aberglauben zum Unglauben überzugehn, worinn sie auch vielleicht Recht hatten.«²³² Worin sie auch vielleicht Recht hatten! Wenn dem so ist, dann hat Maimonides, so wie er in der Interpretation Maimons vermittelt wird, also tatsächlich die Sprengkraft, die Schüler durch die Anleitung zum Selbstdenken von der Religion abzubringen.

Maimon geht sogar so weit, »[d]as *atheistische* System der Theologie, wenn man es so nennen darf«²³³, vorzustellen, welches

den Gebrauch des Begriffs von einer *ersten Ursache* ganz und gar [verwirft] (da er dem *kritischen* System zufolge zum wenigsten, als eine nothwendige *Vernunftidee*, von *regulativen Gebrauch* ist.) Alle Wirkungen werden auf besondere bekannte oder unbekannte Ursachen bezogen. Darin darf nicht einmal ein *Zusammenhang* zwischen den verschiedenen Wirkungen angenommen werden, weil sonst der *Grund* dieses Zusammenhangs nothwendig außer demselben gesucht werden müßte.²³⁴

An keiner Stelle allerdings schreibt Maimon explizit, dass er sich als Vertreter dieses ›atheistischen Systems der Theologie‹ begreife. Tatsächlich ist es ihm selbst nicht darum zu tun, die Unmöglichkeit der Existenz einer ersten Ursache zu beweisen, sondern es geht ihm darum, die Widersinnigkeit des Begriffs einer ersten Ursache darzulegen. Das sind zwei sehr verschiedene Dinge. Mit anderen Worten: Maimon ist keineswegs ein ›gottloser Bub‹.²³⁵ Seine theoretische Position kleidet er in der Regel in mathematische (sowohl algebraische als auch geometrische) Gleichnisse. So findet sich in seinen Schriften diese Passage:

Man mag z. B. die *Reihe von Ursachen* in der Erscheinungswelt so groß als man will annehmen, so wird man doch dadurch zur *absoluten Ursache* nicht um einen Schritt *näher* kommen. Man kann also von *absoluter Ursache* in der *Philosophie* bloß in dem Sinne sprechen, als man vom *Cos.* eines rechten Winkels in der *Mathematik* spricht. *Cosinus R = 0* ist eine *positive Formel* für den *verneinenden Satz*: der *sinus* eines rechten Winkels (*sinus totus*) hat keinen *Cosinus*.²³⁶

In seinem Kant herausfordernden *Versuch über die Transscendentalphilosophie* erläutert Maimon:

[S]agen: ein Ding ist Ursache seiner selbst, heißt so viel sagen, als: es hat keine Ursache [...]. Es ist also ein Irrthum, wenn man sagt, daß in diesem hypothetischen Urtheil, wenn *a* vorhergeht, so muß *b* darauf nothwendig folgen, das Vorhergehende *a* die Ursache von dem Folgenden *b* sey;

²³⁰ Niewöhner, Friedrich: Epikureer sind Atheisten. Zur Geschichte des Wortes epikuros in der jüdischen Philosophie. In: Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance. Herausgegeben von Friedrich Niewöhner und Olaf Pluta. Wiesbaden 1999, S. 18.

²³¹ Maimon, Salomon: Lebensgeschichte I, S. 246.

²³² Ebd., S. 287.

²³³ Ebd., S. 152.

²³⁴ Ebd., S. 152f.

²³⁵ Bergman kennzeichnet Maimons Position als agnostisch, das ist m. E. allerdings vereinfachend ausgedrückt. Vgl. Bergman, Samuel Hugo: The Philosophy of Solomon Maimon. Jerusalem 1967, S. 195 und S. 273.

²³⁶ Maimon, Salomon: GW 7, S. 405.

sondern es ist bloß die *Bedingung* desselben; *Ursache* giebt es hier gar nicht. [...] Man müßte sich eigentlich so ausdrücken: Was ist der Grund oder die Ursache, daß wenn *a* vorhergeht, *b* darauf folgen muß? die Antwort hierauf würde seyn: es ist so nothwendig, d. h. es hat in der Tat keinen Grund, oder keine Ursache. So wie wenn man fragte: Was ist der Grund, daß die gerade Linie die kürzeste zwischen zwei Punkten ist? und man antwortete: weil sie eine gerade Linie ist; d. h. der Grund des Prädikats ist im Subjekte selbst [...]. Es ist also sonderbar, daß, indem wir den Grund unsers Urtheils zu wissen glauben, dadurch daß wir ihn im Subjekte desselben setzen, wir dadurch eben anzeigen, daß wir diesen Grund nicht wissen.²³⁷

An anderer Stelle schreibt er ebenso tiefsinnig wie lakonisch: »Man muß über *Gott, Unsterblichkeit* und *Moral* mit eben der *Gemüthsverfassung*, als über die *Quadratur des Zirkels* nachdenken.«²³⁸ Man muss aber nicht nur nachdenken, sondern, »da die *Moral* eine praktische Wissenschaft ist«, ²³⁹ sich auch über die Konsequenzen einer solch radikalaufklärerischen Position im Klaren werden. Maimon denkt *Moral* als notwendiges Korrelat der Vernunftreligion mit. Eine der wichtigsten Stellen in der *Lebensgeschichte* lautet:

Die Natur der *irrationellen Zahlen* z. B. zeigt uns, daß man von einem Dinge, als Objekt an sich, keinen Begriff haben, und dennoch sein *Verhältniß* zu andern Dingen bestimmen kann. So haben wir von Gott keinen Begriff als Objekt, und dennoch können wir sein Verhältniß zu uns, welches die Grundlage der *Moral* ist, bestimmen.²⁴⁰

Weil diese Stelle dem Traktat über den *Führer der Unschlüssigen* entnommen ist, macht es auf den ersten Blick den Anschein, als ob Maimon hier Maimonides wiedergeben würde. Ein genauer Blick zeigt aber, dass dies nicht der Fall ist. Maimon gibt den Abschnitt, den er zuvor übersetzt hat, genau an: Er stammt aus dem »34sten Abschnitt«²⁴¹ des Ersten Buchs des *Führers der Unschlüssigen*. In diesem 34. Kapitel ist jedoch davon, dass unser Verhältnis zu Gott die Grundlage der *Moral* darstelle, gar nicht die Rede.²⁴² Indem Maimon die zitierte Stelle als *Annotation* zu Maimonides' Bemerkung, aus den Eigenschaften der Zahlen und den algebraischen Formeln könnten wir vieles über das richtige Verhältnis des Menschen zu Gott ableiten, einfügt, geht er über Maimonides hinaus und macht die Aussage, unser Verhältnis zu Gott bilde die Grundlage der *Moral*, als seine, Maimons, eigene Position deutlich. Nach all den religionsphilosophischen Begriffsbestimmungen, die doch mindestens kryptoagnostischen Positionen mitunter derart nahezu kommen scheinen, dass sie von diesen nur noch mit Mühe zu unterscheiden sind, ist es nun einigermaßen überraschend zu lesen, dass das Verhältnis Gottes zum Menschen die Grundlage der *Moral* bilden soll. Ist das schlüssig? Auch an anderer Stelle bekräftigt Maimon: »Nur durch die Vorstellung von dem *Dasein Gottes* [...] ist [...] *Moralität* möglich.«²⁴³ In der Debatte um Vernunftreligion nimmt Maimon damit, im Vergleich etwa zu Senamus im *Colloquium heptaplomeres* und erst recht im Vergleich zu Johann Heinrich Schulz, auf den ersten Blick sogar eine wenig originell anmutende Position ein.

²³⁷ Maimon, Salomon: GW 2, S. 108f.

²³⁸ Maimon, Salomon: GW 4, S. 210.

²³⁹ Maimon, Salomon: GW 3, S. 96.

²⁴⁰ Maimon, Salomon: Lebensgeschichte II, S. 43.

²⁴¹ Ebd., S. 39.

²⁴² Vgl. Maimon 1995 (wie Anm. 197), Erstes Buch, S. 98-108.

²⁴³ Maimon, Salomon: GW 7, S. 249.

6. Ist Senamus Maimons literarisches *role model*?

Maimon stellt sich als jemanden dar, der keine innere Beziehung zur Literatur hat. Man braucht diese Darstellung nicht vorbehaltlos zu übernehmen, denn dafür ist er sich seines pikaresken Stils ersichtlich zu bewusst und dafür handhabt er seine mannigfaltigen Allusionen zu gekonnt. Eines der Kapitel in Maimons *Lebensgeschichte* trägt die ironische Teilüberschrift: »Meine anfängliche Abneigung gegen die schönen Wissenschaften, und nachmalige Bekehrung«.²⁴⁴ Dort nennt er wiederum Longinus mit Salomon Geßner und anderen in einem Atemzug: An diesen Autoren habe er viel Geschmack gefunden. In bezug auf Homer sagt er, er habe »über den närrischen Kerl herzlich lachen«²⁴⁵ müssen. Mit solch gespielter naiven Aussagen will er das Vertrauen der Leser in seine literarische Urteilsfähigkeit bewusst untergraben. Offenkundig findet er großen Gefallen daran, die Leser abermals zu narren. Natürlich ist es ein weiteres Mal kein bloßer Zufall, wenn Maimon unter allen ihm bekannten antiken Werken ausgerechnet auf dieses zu sprechen kommt: »*Longin* über das Erhabene fiel mir in die Hände. Die Beispiele des Erhabenen die er aus dem *Homer* anführt, und besonders die berühmte Stelle der *Sappho* machten auf mich großen Eindruck«,²⁴⁶ wobei er »versteht sich alles in deutschen Uebersetzungen«²⁴⁷ zu lesen bekommen habe. Von seinem nachgeholt Gymnasialbesuch erzählt er ganz offen, dass er »kein *griechisch* lernen wollte«,²⁴⁸ und auch später äußert er, »daß ich in der That kein *Griechisch* verstehe, und daß ich die Herrn *Plato* und *Aristoteles* nicht in ihrem Vaterlande aufgesucht, sondern auf ihren Reisen durch Italien, Frankreich, Deutschland u. s. w. die sie incognito gemacht, kennen gelernt habe«.²⁴⁹ Was genau ist es, das Longinus an der von Sappho handelnden Stelle, die Maimon meint, rühmt? Die Stelle lautet: »Da nun allen Dingen von Natur an gewisse Elemente anhaften, die dem Stoff innewohnen, wird notwendig für uns ein Quell des Erhabenen die Auswahl des jeweils passendsten aus diesen Elementen sein, dazu die Fähigkeit, durch deren Verbindung einen gleichsam einheitlichen Organismus zu gestalten.«²⁵⁰ Sappho aber beweise ihre Meisterschaft, indem sie die Objekte ihrer Darstellungen kunstvoll auswähle und ebenso kunstvoll miteinander verbinde.

Erneut fühlt man sich an die Methode erinnert, der Maimon in der *Lebensgeschichte* selbst nachstrebt. Auch hier ist ja durch die kunstvolle Verbindung scheinbar unzusammenhängender Elemente ein einheitlicher Organismus gestaltet. In der gleichen Schrift *Über das Erhabene* spricht Longinus schließlich noch von einer stilistischen Eigenheit Demosthenes'. Diese Eigenheit ist ebenfalls auf Maimon übertragbar. Rhetorisch erziele Demosthenes, heißt es bei Longinus, durch Umstellungen große Gewalt: Indem er nämlich oft den begonnenen Gedanken in der Schwebe lasse und in einen unerwartet langen Zwischenraum wie in einen fremden, gar nicht herpassenden Zusammenhang alles Mögliche von außen mitten hinein schiebe, zwingt er den Hörer, an den Wagnissen des Sprechers teilzunehmen.²⁵¹ Just so geht auch Maimon vor: Seine abrupten Stilwechsel zwingen ebenso wie seine langen philosophischen Reflexionen die Leser zur Konzentration.

²⁴⁴ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* II, S. 187. Vgl. Alheit, Peter / Brandt, Morten: *Autobiographie und ästhetische Erfahrung. Entdeckung und Wandel des Selbst in der Moderne*. Frankfurt am Main 2006, S. 99f.

²⁴⁵ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* II, S. 188.

²⁴⁶ Ebd.

²⁴⁷ Ebd.

²⁴⁸ Ebd., S. 224.

²⁴⁹ Maimon, Salomon: *GW* 5, S. 56.

²⁵⁰ Longinus: *Vom Erhabenen*. Griechisch / Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Otto Schönberger. Stuttgart 1997, S. 31.

²⁵¹ Vgl. ebd., S. 63.

Eindeutige Hinweise auf literarische Vorbilder gibt Maimon in der *Lebensgeschichte* nur sehr wenige.²⁵² Sterne und Cervantes dürfen zu ihnen gezählt werden, denn der »Korporal Trim«²⁵³ wird ein Mal erwähnt und »Donquixot«²⁵⁴ wird zwei Mal erwähnt. Auch der Name »Mandeville«²⁵⁵ fällt. Die lange historische Tradition vor Augen, in der Maimons Reflexionen über Vernunftreligion stehen, ist es freilich ein anregendes Gedankenspiel, sich vorzustellen, dass er sich der Rolle, die im *Colloquium heptaplomeres* dem Hieronymus Senamus zugeordnet ist, als eines literarischen Vorbilds bedient haben könnte. Entstehungszeit und Autorschaft des *Colloquium heptaplomeres* sind umstritten. Lange Zeit war man davon ausgegangen, dass es um 1590 herum von Jean Bodin verfasst worden sei. Diese Annahmen sind in den letzten Jahren stark angezweifelt worden. Karl Friedrich Faltenbacher bestreitet, dass Jean Bodin der Autor dieses Werkes sei, und hat Indizien zusammengetragen, die dafür sprechen, dass es im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts entstanden sein müsse.²⁵⁶ Für die Beobachtung, dass Maimons Dialogverhalten in manchem an jenes des Senamus erinnert, ist dieser Streit allerdings unerheblich.

Colloquium heptaplomeres bedeutet übersetzt in etwa: das Gespräch der Sieben. Das Werk ist in großen Teilen in Dialogform abgefasst. Wiedergegeben werden die sich über sechs Bücher erstreckenden Gespräche der Figuren Coronaeus, Curtius, Senamus, Toralba, Fridericus, Octavius und Salomon. Coronaeus ist Katholik, Curtius Calvinist, Senamus Agnostiker, Fridericus orthodoxer Lutheraner, Octavius war Christ und ist zum Islam konvertiert, Salomon ist Jude, Toralba Anhänger einer quasi-rationalistischen Naturreligion. Gastgeber ist Coronaeus. Die Gespräche finden in freundschaftlich-offener, aber absolut vertraulicher Atmosphäre in seinem Haus in Venedig statt. Den Gegenstand und die Art und Weise des Gesprächs charakterisiert Karl Friedrich Faltenbacher wie folgt:

Das *Siebenergespräch* beginnt [...] mit einem Lob Venedigs und seiner individuellen Freiheiten. Die Sieben reden über Gott und die Welt, nicht, wie es der umgangssprachliche Ausdruck vielleicht vermuten ließe, im ›small talk‹ über diese Dinge, nein, sehr ernsthaft reden sie über eine Welt, einen Kosmos, den sie sich zögerlich nur ohne Religionen vorstellen wollen, zumindest ein

²⁵² Es ist nicht Aufgabe dieser Arbeit, zu untersuchen, inwieweit Maimon in seinem Gesamtwerk literarischen Vorbildern folgt, doch finden sich auch außerhalb der *Lebensgeschichte* zahlreiche Anhaltspunkte dafür, dass Maimon neben einer Vorliebe für Autoren philosophischer sehr wohl eine Affinität auch zu zahlreichen Autoren literarischer und ästhetischer Werke aufwies. In Maimons *Gesammelten Werken* finden sich explizite Referenzen u. a. auf Sophokles, Demokrit, Cicero, Lukrez, Vergil und die *Aeneis*, Horaz und die *Satiren*, Ovid und die *Metamorphosen*, (Pseudo-)Longinus, Shakespeare und den *King Lear*, Milton, Samuel Butler und den *Hudibras*, La Rochefoucauld, Racine, Bayle und das *Dictionnaire historique et critique*, Shaftesbury, Voltaire und den *Candide*, Rousseau und den *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* sowie den *Contrat social*, Ewald von Kleist und den *Amint*, Gellert, Winckelmann, Gleim, Sulzer, Klopstock, Ramler, Lessing und *Nathan den Weisen* sowie den *Laokoon*, Wieland und die *Geschichte der Abderiten*, Goethe und *Die Leiden des jungen Werthers*, Archibald Alison und die *Essays on the Nature of Principle and Taste*. Vgl. auch Kuntze 1912 (wie Anm. 13), S. 501: »Schiller erwähnt in dem beiderseitigen Briefwechsel [mit Goethe] eine Abhandlung von Maimon, die lesenswert sei (über den Schönheitsbegriff) und die er Goethe mitbringen wolle; und Goethe schickt an Schiller einen Brief und einen Aufsatz Maimons, die seinen Freund interessieren würden.«

²⁵³ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* I, S. 227.

²⁵⁴ Ebd., S. 185; vgl. auch Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* II, S. 282.

²⁵⁵ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* I, S. 190.

²⁵⁶ Näheres in: Faltenbacher, Karl Friedrich: 1. Der Dialog und seine Figuren. Eine Einführung – 2. Stand der Forschung. Eine kurze Entgegnung auf Noel Malcolm. In: Der kritische Dialog des *Colloquium heptaplomeres*: Wissenschaft, Philosophie und Religion zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Ergebnisse der Tagung vom 6. bis 7. November 2006 am Frankreich-Zentrum der Freien Universität Berlin. Herausgegeben von Karl Friedrich Faltenbacher. Darmstadt 2009, S. 19-50; Faltenbacher, Karl Friedrich: Materialien zum *Colloquium Heptaplomeres*. Ebd., S. 285-327; Faltenbacher, Karl Friedrich: 1. Überlegungen zur Rezeptionsgeschichte des *Colloquium heptaplomeres* – 2. Stand der Forschung. In: Magie, Religion und Wissenschaften im *Colloquium heptaplomeres*. Ergebnisse der Tagungen in Paris 1994 und in der Villa Vigoni 1999. Herausgegeben von Karl Friedrich Faltenbacher. Darmstadt 2002, S. 1-52.

Teil der in Venedig vom Autor versammelten Sieben denkt in modernen Kategorien, ihre Fragen haben Gültigkeit behalten. Das *Heptaplomeres* wagt also den Aufstand. Natürlicherweise muß der Autor eines solchen ›heimlichen‹ Textes entsprechend zu Werke gehen: Mitteilung über das, was er schreibt, nur im allerengsten Freundeskreis.²⁵⁷

Es lässt sich nicht mit letzter Sicherheit nachweisen, ob Maimon das *Colloquium heptaplomeres* kannte. Lange Zeit galt dieses Werk als derart gefährlich, dass 1720 in Leipzig die Obrigkeit den schon begonnen Druck stoppte²⁵⁸ und es erst 1841 zum ersten Mal überhaupt, allerdings nur in Auszügen, gedruckt erschien, schließlich 1857 zum ersten Mal vollständig publiziert wurde. Es waren aber in öffentlichen und privaten Bibliotheken Dutzende von Abschriften des *Colloquium heptaplomeres* im Umlauf. Fritz Mauthner schreibt: »Wir wissen von manchem berühmten Menschen, daß er eine solche Abschrift besessen oder gelesen habe: von Milton, von der Königin Christine, von Grotius, von Leibniz. [...] Thomasius wünschte eine Herausgabe.«²⁵⁹ Immerhin *könnte* Maimon das *Colloquium heptaplomeres* gekannt haben, denn eine dieser Abschriften befand sich in der Bibliothek des Christianeums in Hamburg-Altona.²⁶⁰ Es handelt sich um eben jenes Gymnasium, von dem Maimon in der *Lebensgeschichte* lapidar schreibt: »Man fertigte mir eine Matrikel aus, und wies mir eine Wohnung auf dem Gymnasium an. Hier lebte ich ein Paar Jahre ruhig und zufrieden.«²⁶¹ Ausweislich der Akten war Maimon von Juni 1783 bis März 1785 Schüler am Christianeum (nachdem ein Gönner zu ihm gesagt hatte, »seiner Meinung nach käme meine schlimme Lage daher, weil ich mich bloß den reellen Kenntnissen und Wissenschaften mit Eifer gewidmet, das Studium der Sprachen aber vernachlässigt habe«²⁶²); und die erwähnte Matrikel ist das erste Dokument überhaupt, das den Namen Salomon Maimon verbürgt.²⁶³ Auf diesem Gymnasium also besuchte Maimon u. a. den Englisch-, Latein- und Französischunterricht.²⁶⁴

Im Hamburger Christianeum sind keine Ausleihverzeichnisse aus dem 18. Jahrhundert erhalten. Die Bibliothek des Hamburger Christianeums war in den 1780er Jahren ein Altonaer Schmuckstück und als öffentliche Stadtbibliothek ein Ort der allgemeinen Gelehrsamkeit. Man kann davon ausgehen, dass Maimon hier häufig zu Gast war. Was die dort befindliche und noch heute einsehbare lateinische Abschrift des *Colloquium heptaplomeres*²⁶⁵ angeht, so lassen die handschriftlichen editorischen Hinweise (datiert auf Rendsburg 1733) auf der Rückseite des Titels den Rückschluss zu, dass sie sich zu Maimons Zeiten in Altona bereits in der Bibliothek befunden hat. Das Exemplar ist mit zahlreichen, allerdings ausnahmslos in Latein gehaltenen Randbemerkungen versehen, die verschiedenen Handschriften zugeordnet werden müssen.

Von Maimon ist, abgesehen von anderthalb Worten aus einer Widmung,²⁶⁶ keine Handschrift in Latein überliefert. Das heißt also, selbst wenn Maimon bekannt gewesen sein sollte, dass es das *Colloquium*

²⁵⁷ Faltenbacher 2002 (wie Anm. 256), S. 17.

²⁵⁸ Vgl. Hösle, Vittorio: Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik. München 2006, S. 108.

²⁵⁹ Mauthner, Fritz: Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. Band 2. Stuttgart u. a. 1921, S. 98.

²⁶⁰ Vgl. Faltenbacher 2002 (wie Anm. 256), S. 241.

²⁶¹ Maimon, Salomon: Lebensgeschichte II, S. 223.

²⁶² Ebd., S. 222.

²⁶³ Vgl. Ehrensperger 2004 (wie Anm. 114), S. IXf. Vgl. auch Weissberg 1997 (wie Anm. 54), S. 110: »Until 1812, Jews in Prussia had no legally established last names and were allowed to choose their names at will.«

²⁶⁴ Vgl. Maimon, Salomon: Lebensgeschichte II, S. 224. Für die Informationen im folgenden Absatz bedanke ich mich herzlich bei Frau Felicitas Noeske, »one person librarian and archivist« am Hamburger Christianeum.

²⁶⁵ Laut Karl Friedrich Faltenbacher stammt sie aus den Beständen des Theologen und Polyhistoren Johann Peter Kohl (Kiel 1698 – Altona 1778), der von 1725 bis 1728 als Professor der Kirchengeschichte in St. Petersburg tätig war und seine wertvolle Privatbibliothek dem Christianeum bereits zehn Jahre vor seinem Tod überlassen hatte. Vgl. Faltenbacher 2002 (wie Anm. 256), S. 241.

²⁶⁶ Zu sehen unter: [Waller Collection, Uppsala:]

heptaplomeres in der Bibliothek des Christianeums gab, so lässt sich doch nicht nachweisen, dass er dieses Exemplar auch benutzt hat. Man könnte einwenden, dass Maimon ja überhaupt erst auf dem Christianeum Latein gelernt hat und sich dann wohl kaum solche gewichtigen und schwer zu lesenden Werke wie das *Colloquium heptaplomeres* zumuten wollte. Aber gerade davon hat Maimon, folgt man seiner Selbstdarstellung,²⁶⁷ sich nie abschrecken lassen, insofern wäre auch diese Lektüre für ihn kein Hindernis gewesen, sondern eher ein Ansporn. Dass Maimon das *Colloquium heptaplomeres* kannte, muss also, wie gesagt, vorerst ein Gedankenspiel bleiben.

Die Positionen, die Senamus vertritt, müssten Maimon gefallen haben. Gleich eingangs stellt Senamus die rhetorische Frage: »Quid est [...], quamobrem ab aliis sectarum generibus ad Epicureos plerique deficiant, ab Epicureis tamen ad alias nulli redeant?«²⁶⁸ Für die Athener, die den Apostel Paulus auslachten, bringt er volles Verständnis auf: »Nec mirum mihi videtur, si Athenienses Paulum de resurrectione cadaverum disserentem in fine risu acceperunt.«²⁶⁹ Ein andermal – das Religionsgespräch dauert schon viereinhalb Tage und wird auch danach noch fortgeführt werden – wirft Senamus ein: »Disputationes istas de religionibus perspicio ad nihilum recasuras. Quis enim arbiter tantae controversiae futurus est?«²⁷⁰ Und wie beleidigt müssen sich Staat und Religionsbekenner fühlen, wenn Senamus versichert, niemandes religiöse Gefühle verletzen zu wollen: »Ego vero Christianorum et Ismaëlitum et Iudaeorum, ubicunque licet, atque etiam Lutheranorum et Zwinglianorum templa subeo, ne cuiquam quasi atheus offensionem praebeam aut quietum reipublicae statum videar conturbare.«²⁷¹ Heißt das der Seriosität der verschiedenen Glaubensrichtungen mit gebührendem Ernst begegnen? In einem längeren Monolog teilt Senamus sodann die Menschen in zehn Klassen nach ihrem Glauben ein: Nach der Aufzählung von sieben Klassen von Menschen, denen unterschiedliche Grade von Religiosität eigen seien – von den Gottesfürchtigen bis hin zu den Zweiflern –, folgen vier Klassen von Atheisten, nämlich die Zweifler, die Heuchler, die Teufelsanbeter und die Lüstlinge. Die siebte Klasse machten jene aus, »qui dubitant, verane sit an falsa opinio, quam sectantur, in ea tamen instituti publice ac privatim acquiescunt, ambigua spe salutis.«²⁷² Fritz Mauthner, der hier Jean Bodin mit Senamus kurzerhand gleichsetzt, kommentiert: »Nicht ein Versehen, sondern ein Scherz Bodins scheint es mir zu sein, daß er von den zehn Klassen vier den Atheisten und sieben den Frommen zurechnet; er zählt eben die Zweifler mit zu den Frommen.« Auch diese Sichtweise, die jene Zweifler, welche sich nicht anmaßen, die Nichtexistenz Gottes beweisen zu können, würdigt, hätte Maimon sicherlich gefallen.

Beobachtet man die Gesprächsführung der verschiedenen Disputanten im *Colloquium heptaplomeres*, ist Senamus der irritierendste Charakter, denn er scheint immer wieder aus der Rolle zu fallen. Er macht recht ungehörige Äußerungen, einige wenige Male hat man das Gefühl, dass er den anderen etwas peinlich ist, doch ändert dies alles nichts an der Eintracht zwischen den Sieben. Auf jeden Fall ist Senamus derjenige, der gerade mit seinen Provokationen, die bei den anderen seltsamerweise auf fast gar keine Resonanz stoßen, wenigstens die Erörterung der Probleme vorantreibt, wenngleich die

<URL: http://waller.ub.uu.se/images/Waller_Ms_de2/03560/f_001a.jpg> (Zugriff am 13. Dezember 2014).

²⁶⁷ Vgl. Maimon, Salomon: Lebensgeschichte I, S. 262f.; Maimon, Salomon: Lebensgeschichte II, S. 163-165.

²⁶⁸ Bodin, Jean: *Colloquium Heptaplomeres*. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von Ludwig Noack, Schwerin 1857. Stuttgart u. a. 1966, S. 4.

²⁶⁹ Ebd., S. 104. »Die Unsterblichkeit der Seele [...]«, erklärt Maimon, »ist und bleibt immer problematisch«. Maimon, Salomon: GW 3, S. 243.

²⁷⁰ Bodin 1966 (wie Anm. 268), S. 131.

²⁷¹ Ebd., S. 354. Vgl. Kogan-Bernštejn, F. A.: Žan Bodin i ego kritika christianstva. (Iz istorii francuzskogo svobodomyšlja XVI veka). In: Francuzskij ežegodnik 1961. Stat'i i materialy po istorii Francii (1962), S. 5-35; Lauer, Gerhard: Die Rückseite der Haskala. Geschichte einer kleinen Aufklärung. Göttingen 2008, S. 73 und S. 326.

²⁷² Bodin 1966 (wie Anm. 268), S. 180.

Probleme selbst nie gelöst werden: »[T]hroughout the dialogue Senamus represents the philosophic challenger. His often pithy comments raise additional problems and force the other participants to see the question in a different vein.«²⁷³

Das Irritierende am *Colloquium heptaplomeres* ist, dass einerseits ein Aufwand an Gelehrsamkeit, Scharfsinn und Belegmaterial getrieben wird, den enzyklopädisch zu nennen beinahe untertrieben wäre, dass aber andererseits das gesamte Gespräch zu überhaupt nichts führt, sondern sich im Austausch der Positionen erschöpft. Vittorio Hösle schreibt, am Ende gebe man, wie von Senamus vorhergesehen wurde, das Projekt auf, den anderen mit sachlichen Argumenten zu überzeugen.²⁷⁴ Georg Roellenbleck führt aus:

Wie immer kommt man in der Diskussion nicht weiter; es charakterisiert ja ihren Ablauf von Anfang an, daß Angreifer und Verteidiger nie um Argumente verlegen sind, daß aber keiner je nachgibt und sich, sei es im kleinsten Punkt, für besiegt oder überzeugt erklärt. [...] Die Debatten des *Heptaplomeres* stehen [...] von Anfang an unter dem Gesetz des Aufeinandertreffens unreduzierbarer Positionen, nie wird auch nur der geringste Fortschritt erzielt [...].²⁷⁵

Ist es in einem von Freundschaft, Eintracht, Vertrautheit und Vertraulichkeit geprägten Gespräch etwa nicht möglich, Erkenntnisgewinn zu erzielen?

7. Johann Heinrich Schulz' ›aufgeklärtseynwollende‹ Schriften

Der *Lebensgeschichte* ist zu entnehmen, dass die zeitgenössische Diskussion um Vernunftreligion aus christlicher Perspektive an Maimon nicht vorüberging. Er erklärt, dass er bereit gewesen wäre, »*Reimarus natürliche Religion*«²⁷⁶ ins Hebräische zu übersetzen, scheint aber eher erleichtert darüber zu sein, dass diese Idee nicht realisiert wurde. Dass Maimons Autobiographie ein literarisches ›Coalitionssystem‹ darstellt, liest sich allerdings wie eine Antwort nicht auf Hermann Samuel Reimarus, sondern auf christliche Aufklärer vom Schlag eines Johann Heinrich Schulz. Merkwürdigerweise steht in der Aufklärungsforschung Schulz immer noch etwas im Hintergrund, obwohl es sich bei ihm um einen der skandalträchtigsten Protagonisten des Aufklärungsdiskurses der 1780er/1790er Jahre handelt, dessen Schriften größtmögliche Publizität erzielten. Diese Schriften sind geprägt von einer unbändigen polemischen Streitlust,²⁷⁷ einem bildhaften, gelegentlich redundanten, gleichwohl kaum je unpräzisen Duktus – und einem christlich grundierten, sehr starken Antijudaismus. Nach einem kurzen biographischen Abriss²⁷⁸ sollen Schulz' wesentliche Gedanken kurz referiert

²⁷³ Leathers Kuntz, Marion: Structure, Form and Meaning in the *Colloquium Heptaplomeres* of Jean Bodin. In: L. K., M.: Venice, Myth and Utopian Thought in the Sixteenth Century: Bodin, Postel and the Virgin of Venice. Aldershot u. a. 1999, [S. 105].

²⁷⁴ Vgl. Hösle 2006 (wie Anm. 258), S. 402.

²⁷⁵ Roellenbleck, Georg: Der Schluß des »Heptaplomeres« und die Begründung der Toleranz bei Bodin. In: Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München. Herausgegeben von Horst Denzer. München 1973, S. 55 und S. 58. Vgl. Leathers Kuntz, Marion: Harmony and the Heptaplomeres of Jean Bodin. In: L. K., M.: Venice, Myth and Utopian Thought in the Sixteenth Century: Bodin, Postel and the Virgin of Venice. Aldershot u. a. 1999, [S. 31-41].

²⁷⁶ Maimon, Salomon: Lebensgeschichte II, S. 233.

²⁷⁷ Um nur eines von hundertenden möglichen Beispielen anzuführen: »Keiner wird aus dem neuen Testamente die Bestellung Pauli an seinen Correspondenten (2 Timoth. 4, 13.) ›daß ihm sein zu Troada vergessener Mantel etc. nachgeschickt werden möchte,‹ für Gottes seligmachendes Wort und für einen Theil der Erkenntniß Quelle christlicher Lehre halten.« [Amelang, Karl Ludwig:] Fortsetzung des Religions-Processes des Prediger Schulz zu Gielsdorf etc. in der zweyten und letzten Instanz unter Friedrich Wilhelm II. Zweyte Auflage. Nebst einem Supplement, welches die letzten merkwürdigen Verhandlungen in der Revisions-Instanz unter Friedrich Wilhelm III. enthält. Halle 1800, S. 183.

²⁷⁸ Die detaillierteste Darstellung zu Johann Heinrich Schulz, der auch die folgenden biographischen Angaben entnommen sind, findet sich in: Tradt, Johannes: Der Religionsprozeß gegen den Zopfschulzen (1791-1799). Ein Beitrag

werden, da sie geradezu paradigmatisch für die Ursachen stehen, die während und nach Moses Mendelssohn ein ertragreiches Gespräch zwischen der christlichen und der jüdischen Aufklärung behinderten.

Johann Heinrich Schulz wurde 1739 in der Niederlausitz geboren, studierte von 1758 bis 1762 u. a. bei Johann Salomo Semler Theologie in Halle und war von 1765 bis zu seiner Suspension 1792 bzw. der endgültigen Remotion vom Amt 1793 in den drei nordöstlich von Berlin gelegenen Gemeinden Gielsdorf, Hirschfelde und Wilkendorf als Prediger tätig. Im Jahr 1791 wurde gegen Schulz ein Religionsprozess eröffnet, der europaweit Aufsehen erregte. In der Folgezeit war Schulz mehrere Jahre lang auf Spenden seiner Gemeindemitglieder angewiesen, um seinen Lebensunterhalt bestreiten zu können. Erst 1799 erhielt er auf Veranlassung²⁷⁹ des Königs Friedrich Wilhelm III. eine Stelle als Fabrikeninspektor, die er bis zu seiner Pensionierung 1811 innehatte. Schulz starb 1823 in seinem letzten Wohnsitz Altlandsberg.

Im Jahr 1782 kam es zu ersten Konflikten mit den Kirchenoberen, nachdem diese darauf aufmerksam gemacht wurden, dass Schulz bei seinen Predigten nicht, wie üblich, eine Perücke trage, sondern einen Zopf. Außerdem wurde Schulz vorgeworfen, dass er den Fatalismus predige. Die Sache verlief allerdings im Sand. Schon ein Jahr später kam es neuerlich zu einem Streit. Schulz ließ anonym das vierbändige Werk *Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religionen* erscheinen. Oberkonsistorialrat Wilhelm Abraham Teller fand an diesem Traktat nichts Anstößiges und erteilte die Druckerlaubnis. Kant muss dieses Werk sehr anregend gefunden haben, denn er »überwand seine Unlust zum Rezensieren«²⁸⁰ und besprach das Buch im Königsberger *Räsonnierenden Bücherverzeichnis*. Friedrich II. hingegen sah sich zu einer Maßregelung gezwungen. In einem Schreiben, das er am 2. Oktober 1783 an Schulz richtete, gab er die Stellen, die sein Missfallen erregt haben, genau an. Es sind jene Passagen, die sich nicht in Hinblick auf die Terminologie, aber dem Gehalt nach mit Maimons Theorie von der ersten Ursache als einer Fiktion der Einbildungskraft überschneiden. In diesem Brief heißt es:

Das Buch: Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, wovon ihr im öffentlichen Druck als Verfasser angegeben worden, enthält nicht allein durch *die roheste Vorstellung des deterministischen Systems, Lehren von unläugbarer Anstößigkeit*; sondern es wird auch

zur protestantischen Lehrpflicht und Lehrzucht in Brandenburg-Preußen gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Frankfurt am Main 1997. Dass Tradt die zeitgenössische Bezeichnung »Zopfschulz« in den Titel seiner Untersuchung hebt, ist m. E. allerdings unziemlich. Man kann zwar zu Gunsten der Wissenschaft annehmen, dass sich die Bezeichnung »Zopfschulz« eingebürgert hat, um solcherart Johann Heinrich Schulz von Protagonisten gleichen oder ähnlichen Namens besser unterscheiden zu können, etwa vom berühmten Fagottisten, Oboisten und Mitglied der Salzburger Hofkapelle Johann Heinrich Schulz (ca. 1716-1790), vom berühmten Zoologen und Experten für die märkische Wirbeltierfauna Johann Heinrich Schulz (1799-1869), vom berühmten Juristen und häufig im Zusammenhang mit Bartholomäus Leonhard Schwendendörffer genannten Sekretär zu Thorn Johann Heinrich Schulz (†1712), vom berühmten Pastor in Neustadt/Holstein und Verfasser des Werkes *Ursachen vom Verfall der Stadt Neustadt im Hollsteinischen, nebst hinzugefügten Mitteln ihr wieder aufzuhelfen* Johann Heinrich Schulze (1756-1837), vom berühmten Halleschen Polyhistor, Lehrer Winckelmanns, Entdecker der Lichtempfindlichkeit der Salzkristalle, Numismatiker und Begründer der Medizingeschichte Johann Heinrich Schulze (1687-1744), die allesamt die Eigenschaft teilen, dass ihre Berühmtheit noch ausbaufähig ist, da andernfalls ja nicht eigens dazu gesagt werden müsste, dass sie berühmt sind (niemand spricht vom »berühmten Goethe« oder vom »berühmten Kant«), gleichwohl verhält es sich mit der Bezeichnung »Zopfschulz« ein wenig so, als spräche man allgemein nicht von Karl Kraus, sondern, ohne jede Distanzierung, vom »Fackelkraus«.

²⁷⁹ Das hätte einem Nichtchristen wie Maimon schwerlich passieren können. Vgl. Wiggermann, Uta: Woellner und das Religionsedikt. Kirchenpolitik und kirchliche Wirklichkeit im Preußen des späten 18. Jahrhunderts. Tübingen 2010, S. 512.

²⁸⁰ Vorländer, Karl: Immanuel Kant – Der Mann und das Werk. Mit einer Bibliographie zur Biographie von Rudolf Malter und einem Verzeichnis der Bibliographien zum Werk Immanuel Kants von Heiner Klemme. Dritte Auflage, Wiesbaden 2004, Viertes Buch, S. 180.

besonders durch die Vorrede des dritten Theils desselben *ausdrücklich alle Religion aufgehoben*. Es heißt darin S. 26 u. f. »die Vernunft führe auf keine erste Ursache, sondern nur die Phantasie zerschneide die ins Unendliche fortgehende Kette von Wirkungen und Ursachen, um den Begriff von einer ersten Ursache zurückbringen zu können. S. 22 und an mehreren Orten: von der ersten Ursache (wenn sie auch existierte) ließen sich keine moralische Bewegungsgründe hernehmen, weil dazu erfordert würde, daß der Mensch erst von sich aus durch die ganze unendliche Kette vorhergehender Ursachen zu dieser ersten Ursache zurücksteigen müßte (ein nachher für unmöglich erklärtes Geschäft), um von ihr etwas zu erkennen. Da nun unter der ersten Ursache *Gott* verstanden wird, so sagen diese Stellen offenbar, *daß die Vernunft von Gott nichts wisse*, und wenn sie ihn auch erkennte, doch keine Verbindung zwischen ihm und den Menschen, oder keine Pflicht zur Religion einzusehen fähig wäre. Daß ein bestellter Lehrer der Religion dieses öffentlich schreibt, ist mit Recht äußerst auffallend, und wir befehlen euch daher hierdurch gnädigst, euch beim Oberconsistorio, welches nach seiner Instruktion dazu mit bestellt ist, auf die Lehre der Prediger Acht zu haben, fordersamt zu verantworten, wie ihr dergleichen, der Absicht eures Amtes entgegenlaufende Sätze, als Lehrer der Religion öffentlich habt schreiben können, und anzuzeigen, womit ihr diesen Widerspruch und den Schritt, den ihr gethan, zu rechtfertigen gedenket.²⁸¹

Friedrich verwendet hier die Vokabel von der *Aufhebung aller Religion*, ähnlich wie Maimon die sogenannte Harmonie zwischen Glauben und Vernunft später als eine gänzliche Aufhebung des Glaubens durch die Vernunft definieren wird. – Auf Veranlassung des liberalen v. Zedlitz wurde das Verfahren, das das lutherische geistliche Departement nach Friedrichs Brief gegen Schulz angestrengt hatte, allerdings wieder niedergeschlagen, mit der Begründung, dass das Konsistorium über Schulz nur in dessen Eigenschaft als Prediger gegenüber seinen Gemeinden zu befinden habe, sich das Urteil des Konsistoriums nicht aber auf Schulz in dessen Eigenschaft als Schriftsteller gegenüber der gelehrten Welt erstrecken könne. In diesem Argumentationsgang ist der Einfluss des Kantischen Aufsatzes *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* deutlich spürbar.

Schulz' große Leistung besteht darin, jenes Problem, das der ganzen Debatte um Vernunftreligion zugrunde liegt, genau fixiert, und jene Frage, die, weil sie recht simpel ist, nur schwer auf schlüssige Art und Weise beantwortet werden kann, so deutlich formuliert zu haben wie niemand sonst unter den christlichen Aufklärern um 1790. Diese Frage lautet: Was ist der Unterschied zwischen Religion und Moral? Oder anders: Wie hängen Religion und Moral miteinander zusammen? Maimon vertritt die Ansicht – mit der er nicht alleine steht –, der Zweck aller Religionen sei Moral.²⁸² Kant wird diese Position später auf den Kopf stellen und sagen, Moral führe zur Religion.²⁸³ Zu Ostern 1788 erscheint aus Schulz' Feder eine Schrift mit dem aussagekräftigen Titel *Erweis des himmelweiten Unterschieds der Moral von der Religion!* Nicht zuletzt diese Schrift sollte Schulz zum Verhängnis werden.²⁸⁴ Die Oberkonsistorialräte Hermes und Hillmer erstellten eine Übersicht anstößiger Stellen, die, zusammen mit diversen Predigtmitschriften und Denunziationen, nach der auf Befehl Friedrich Wilhelms II.

²⁸¹ Amelang [Karl Ludwig]: Zur Vertheidigung des Prediger Herrn Schulz zu Gielsdorf, Wilkendorf und Hirschfelde. O. O. 1792, S. 225f.

²⁸² Vgl. Maimon, Salomon: Lebensgeschichte II, S. 218.

²⁸³ Vgl. Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Herausgegeben von Karl Vorländer. Mit einer Einleitung: Die Religionsphilosophie im Gesamtwerk Kants. Von Hermann Noack. Hamburg 1961, S. 6 und S. 8.

²⁸⁴ Wie Karl Ludwig Amelang schreibt: »Wenn man einige Augenblicke nachdenkt, und die Ursach zu erforschen sich bemüht: *warum diese Sache so viel Aufhebens macht, und warum in Rücksicht auf dieselbe die Gerechtigkeit so besonders gehandhabt wird?* so findet man nur allzubald, daß die Gründe hiezu nicht sowohl in der Person des Angeschuldigten, welchen alles dieses trifft, als vielmehr in der Sache selbst liegen [...]. Die Sache heißt *Religion!* und hiermit wird sie zugleich eine *Staatsangelegenheit*.« Amelang, Karl Ludwig: Vertheidigung des Prediger Schulz in der zweiten Instanz. O. O. 1798, S. 23.

erfolgten Eröffnung des Religionsprozesses 1791 Gegenstand der konsistorialen Untersuchungskommission waren.²⁸⁵

Die Begriffe *Phantasie* und *Einbildungskraft* synonym verwendend, führt Schulz in dieser Schrift ein weiteres Mal aus, dass die Vernunft von der ersten Ursache aller Dinge nichts wissen könne, doch »[w]as die Vernunft nicht aufzubringen vermochte, das hat die Einbildungskraft im Ueberfluß herbeygeschafft«.²⁸⁶ Hierauf legt Schulz dar, dass der ganzen Debatte um Vernunftreligion eine heillose Begriffsverwirrung zugrunde liege, weil man Religion und Moral nicht klar voneinander unterscheide. Religion, sagt Schulz, entstehe aus dem Bedürfnis, sich zu erklären, dass es für das Dasein der Welt einen zureichenden Grund geben muss. Die gängige Abkürzung für diesen zureichenden Grund sei *Gott*, man könne aber ebenso gut *Weltquelle* oder *Weltursache* dazu sagen. Religion bezeichne ihrem Begriff nach nur das Verhältnis des einzelnen Menschen zur Weltquelle und sei damit eine außergesellschaftliche, eine reine Privatangelegenheit. Moral hingegen bezeichne die Vorschriften und Regeln des vernünftigen Verhaltens des Menschen gegenüber sich selbst, gegenüber seinen Mitmenschen und gegenüber der Gesellschaft. Moral sei demnach etwas Allgemeinverbindliches und habe mit Religion überhaupt nichts zu tun. Worauf das Allgemeinverbindliche sich gründet, geht bei Schulz nicht genau hervor: Einmal ist die Moral für ihn »so unveränderlich und unwandelbar feststehend; als es die ewigen Gesetze der Natur selbst sind, auf die sie sich gründet«,²⁸⁷ ein andermal scheint er auf die kulturhistorische Bedingtheit moralischer Vorstellungen abzuheben, denn er unterscheidet »die *bürgerliche Moral*«²⁸⁸ von »der bloßen einfachen *Natur-Moral*«.²⁸⁹

Die Konsequenzen, die sich aus Schulz' Position ergeben, nennt er klar beim Namen. Eine *moralische Religion* kann es ihm zufolge nicht geben, denn dies wäre ja eine allgemeine Privatsache, also ein Widerspruch in sich.²⁹⁰ Jedwede kirchliche und theologische Hierarchie bedeute eine Anmaßung ohnegleichen: »Da der Weltgrund oder die Gottheit, von *keiner einzigen menschlichen Vernunft* erforscht werden kann, so kann es ja auch [...] *keinen einzigen Menschen geben, der in der Theologie und Religion [...] ein Lehrer des Andern seyn könnte!*«²⁹¹ Als wichtigste Konsequenz formuliert er aber: »[K]eine einzige Anwendung irgend einer Religions-Vorschrift auf die *bürgerliche Gesellschaft* [...] [kann] *anders, als zum äußersten Schaden der Gesellschaft selbst, geschehen.*«²⁹² Der Despotismus einer staatskirchlichen Hierarchie übertreffe sogar den Despotismus einer weltlichen asiatischen Regierung, weil er die Menschen »nicht etwa bloß in Betreff ihrer äußerlichen gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern, *in Betreff ihrer, ihnen unmittelbar angeborenen Menschheits-Rechte*, tyrannisirt«.²⁹³ Schulz scheut nicht davor zurück, ganz konkret Kritik an der preußischen Gesetzgebung zu üben:

Was soll man [...] davon denken, daß der Groß-Canzler von *Carmer*, die Religion, in sein *Gesezbuch für die Preuß. Staaten* feyerlich einführt [...]?? – Wenn im 1 Th. der §. 23. so lautet:

²⁸⁵ Vgl. Tradt 1997 (wie Anm. 278), S. 37f.

²⁸⁶ [Schulz, Johann Heinrich]: Erweis des himmelweiten Unterschieds der Moral von der Religion! nebst genauer Bestimmung der Begriffe von Theologie, Religion, Kirche und (protestantischer) Hierarchie, und des Verhältnisses dieser Dinge zur Moral und zum Staate. Frankfurt u. a. 1788, S. 16. Vgl. [Schulz, Johann Heinrich]: Philosophische Betrachtung über Theologie und Religion überhaupt und über die jüdische insonderheit. Frankfurt u. a. 1784, S. 97-100 und 107f.

²⁸⁷ [Schulz] 1788 (wie Anm. 286), S. 91.

²⁸⁸ Ebd., S. 113.

²⁸⁹ Ebd.

²⁹⁰ Ebd., S. 160f.

²⁹¹ Ebd., S. 84.

²⁹² Vgl. ebd., S. 336.

²⁹³ Ebd., S. 210.

»Ein Christ kann mit solchen Personen keine Heyrath schließen, welche, nach den Grundsätzen ihrer Religion, sich den christlichen Ehegesetzen zu unterwerfen behindert werden.« und der §. 733. »Ehen, die wegen Unterschieds der Religion nicht statt finden können, sind von Anfang an nichtig.« so frage ich: Was hat denn die Religion im Ehebette zu suchen?²⁹⁴

Religion und Staat seien klar voneinander zu trennen. Es sei fürwahr ungeheuerlich, wie die Lehre Jesu missbraucht worden sei,

der gerade keinen andern Zweck und keine andere Absicht hatte, als: *die Moral zur Alleinherrscherin in der Gesellschaft zu machen, und die Religion als die Privat-Sache des einzelnen Menschen, die mit keinen gesellschaftlichen Verbindungen etwas zu thun haben kann, aufzustellen, und folglich, sowol die bürgerliche Gesellschaft, als auch die Gewissensfreyheiten der einzelnen Bürger von den gewalthätigen Bedrückungen der Priester zu befreien.*²⁹⁵

Christus habe nichts weiter als die »rein naturalistische Moral-Lehre«²⁹⁶ gepredigt und diese sei von den Priestern in eine Religion umgetauft worden. Als Paradebeispiel einer Gesellschaft, in der die Moral sich von Religionsvorschriften habe kjonieren lassen müssen, führt Schulz am Ende seiner Schrift das jüdische Volk zu Zeiten Moses' an.²⁹⁷ Nach Schulz' Darstellung zeitigt die Einführung der mosaischen Regeln bis hinein in die Gegenwart die schrecklichsten Folgen. Alles Unheil, das den Juden seit alttestamentarischen Zeiten widerfahren ist, versucht er aus diesem Punkt zu erklären. Es ist dies überhaupt ein Schulzisches Steckenpferd: das Bemühen, den Juden die Widernünftigkeit der jüdischen Religion auseinanderzusetzen. Durch alle seine Schriften zieht sich die Darstellung des Judentums als einer nicht bloß närrischen, sondern überdies gefährlichen Tradition. Natürlich vergisst er nicht, sich auch dieser Formel zu bedienen: »Daß ich [...] die ganze iüdische Nation liebe; [...] wissen alle dieienigen, die mich persönlich kennen«.²⁹⁸ Auch gibt er sich in einer Schrift mit dem bezeichnenden Titel *Der entlarvte Moses Mendelssohn* gegenüber den aufgeklärten Berliner Juden großmütig: »Nun ist es gewiß, daß bey weitem der gröste Theil der Berliner Juden, aufgeklärte Köpfe sind [...]. Diese Köpfe sehen die Albernheit ihrer jüdischen Religion recht gut ein«.²⁹⁹ Er, Schulz, wolle freilich nicht so hämisch sein und diejenigen,

welche sich für Abkömmlinge aus dem Hause Jacobs ausgeben, als solche anklagen, *die nothwendig selbst Verbrecher seyn müsten!* weil ihre Lehre vom Mosaischen Jehova, zu welcher sie sich bekennen, die allgreulichsten Motive zu den allerschändlichsten, niederträchtigsten, und für alle mögliche bürgerliche Gesellschaften grundverderblichsten Handlungen enthält? dergestalt, daß unter allen Theologien und Religions-Systemen, die ie von Menschen geglaubt und angenommen worden sind; kein einziges zu nennen ist, das abscheulichere Grundsätze mit sich führte, und gerade zu auf die Zerstörung aller gesellschaftlichen Glückseeligkeit bis auf den Grund, unmittelbahrer abzweckte: als iene Theologie und ienes Religions-System!³⁰⁰

Dass Moses auch Gutes gestiftet habe, habe nichts zu bedeuten: »Hat nicht eine iede Räuberbande ihre Polizey-Ordnung und Sittens-Geseze, ohne welche sie nicht bestehen kann?«³⁰¹ Wenn man die Geschichte der Religionen unparteiisch beurteilen wolle, müsse man zugestehen, dass jeglicher

²⁹⁴ Ebd., S. 148f.

²⁹⁵ Ebd., S. 305f.

²⁹⁶ Ebd., S. 306.

²⁹⁷ Vgl. ebd., S. 338f.

²⁹⁸ [Schulz] 1784 (wie Anm. 286), S. 41f.

²⁹⁹ [Schulz, Johann Heinrich]: *Der entlarvte Moses Mendelssohn oder völlige Aufklärung des räthselhaften Todverdrusses des M. Mendelssohn über die Bekanntmachung des Leßingschen Atheismus von Jacobi*. Amsterdam 1786, S. 18.

³⁰⁰ [Schulz] 1784 (wie Anm. 286), S. 138f.

³⁰¹ Ebd., S. 58.

Fanatismus, alle Religionsverfolgungen, die Scheiterhaufen und die Inquisitionsgerichte »blos von dem Sauerteige der *jüdischen Religion* herrühren, der in die so genannte christliche Religion mit hinübergegangen ist, und dieselbe durchsäuert hat«.³⁰² Jesus selbst habe soviel getan, als er tun konnte, »um seine Nebenmenschen von den abergläubischen Gottesverehrungen abzuleiten, [...] den Fanatismus unter ihnen zu verbannen, und ihnen die Unvernunft alles Religionshasses begreiflich zu machen«.³⁰³ Und da es, sagt Schulz, erwiesen sei, dass unter allen Religionen keine für die menschliche Gesellschaft schädlicher und dem Wohl derselben abträglicher gewesen sei als die jüdische, lasse sich die Erscheinung ganz natürlich erklären, dass seit der Zerstörung Jerusalems alle Nationen, ohne dass sie sich dazu untereinander hätten verschwören müssen, einmütig der Maxime folgen müssten, die unter ihnen lebenden Juden »*nicht empor kommen zu lassen; sondern ihnen, mit Versagung der eigentlichen bürgerlichen Rechte, die Flügel immer so kurz, als möglich, beschnitten zu halten; damit sie nur dadurch unfähig gemacht würden, das Böse zu stiften, wozu ihre menschenfeindliche Religion sie auffordere und verpflichte*«.³⁰⁴

Schulz versichert, mit Christian Wilhelm Dohm einerlei Sinnes zu sein, nur glaube er, dass Dohm, der an die Christen appelliert, sich an die falsche Adresse wende, und daher seinen Zweck notwendig verfehlen müsse. »*Ich*«, schreibt Schulz, »bin [...] mit meinen Ermahnungen zu den Juden hinübergegangen, und habe diesen die Beschaffenheit ihrer Religion, als des eigentlichen Hindernisses der Glückseligkeit, die sie sonst in den menschlichen Gesellschaften auf Erden genießen könnten, vor Augen gelegt.«³⁰⁵ In einer Passage, in der auf engstem Raum viele der fatalen Vorurteile, die auch christliche Aufklärer gegenüber Juden hegten, verdichtet sind, legt Schulz dar, warum sich seiner Ansicht nach die Juden nicht zu wundern brauchten, wenn man ihnen mit Misstrauen begegne:

Ja es thut mir um die ganze jüdische Nation ohne Ausnahme leid, daß sie in der unglücklichen Lage sind, in einer Religion gebohren zu werden, *die ihre Bekenner allen übrigen Menschen nothwendig verdächtig machen muß*; die Diese durchaus zur Vorsicht und Vorkehrung nöthiger Sicherheitsanstalten wider Jene auffordert; die es also leider hindert, daß Jene von Diesen nie, mit Vertrauen und Zuversicht, als gleiche Mitbürger angenommen, und zum Genuß gleichmäßiger gesellschaftlichen Rechte zugelassen werden können. [...] [S]o lange unsere heutigen Juden durchaus darauf bestehen, daß die Scheidewand, welche ihre Religion zwischen ihnen und anderen Völkern gezogen hat, unverändert stehen bleiben soll: – so lange ist es unmöglich, und wenn auch noch tausend menschenfreundliche *Dohms* dagegen schreiben! daß bey den andern Bürgern des Staats ein Vertrauen gegen die Juden, und die Willfährigkeit entstehen könnte, die Kinder Jacobs gleichen Antheil an den Rechten und Vortheilen der Gesellschaft mit sich nehmen zu lassen! [...] Die eingebohrnen Bürger des Staats können [...] mit gegründetem Rechte von den Juden fordern: Wenn ihr wollet, daß man euch trauen solle; *so sagt euch von den mosaïschen menschenfeindlichen Lehrsätzen ganz los*. [...] [D]iese ganze Nation [könnte] allem Druk, den sie leidet, mit einemmale ein Ende machen; wenn sie nur von ihrer Seite so willfährig wäre, die äußerliche Scheidewand wegzwerfen; als die Christen dis von ihrer Seite zu thun, von langen Zeiten her schon versucht haben und noch versuchen! [...] Warum wollen sie *einen besondern Staat im Staate* ausmachen? Macht sie ein solches Begehren nicht offenbahr verdächtig? und wäre es nicht wahre Unvorsichtigkeit, wenn die eigentlichen Bürger ihnen eine so verdächtige Prätension bewilligten; und dadurch ihre ganze Sicherheit aufs Spiel setzten?³⁰⁶

³⁰² Ebd., S. 163.

³⁰³ Ebd., S. 164.

³⁰⁴ [Schulz] 1786 (wie Anm. 299), S. 21f.

³⁰⁵ [Schulz] 1784 (wie Anm. 286), S. 239f.

³⁰⁶ Ebd., S. 214, S. 216f., S. 220 und S. 222f.

Es ist auffällig, wie sehr Salomon Maimon und Johann Heinrich Schulz sich in ihren theoretischen Überlegungen zur ersten Ursache als Basis jeder Religion ähneln, und es ist nicht erstaunlich, wie sehr ihre weiteren Standpunkte divergieren. Schulz schreibt ja deutlich, er wolle als ›eigentlicher‹ Bürger die Juden ›ermahnen‹. Während Maimon, alles andere als ein ›eigentlicher Bürger‹, in Berlin lebt, dem Zentrum der jüdischen Aufklärung, definiert einer der wirkmächtigsten christlichen Aufklärer das Christentum zum reinen Naturalismus um und fordert die Juden auf, sich von den mosaischen Lehrsätzen loszusagen. Diese Aufforderung ist freilich nichts anderes als die jahrhundertealte Konversionsforderung in ›aufgeklärtseynwollendem‹ Gewand. Ist es verwunderlich, dass in einer solchen Atmosphäre Maimon mit der Veröffentlichung seiner fulminanten *Lebensgeschichte* zum Gegenschlag ausholt?

8. Die Kehrseite der Vernunftreligion

Die so auffällig diskrepanten Erzählformen der *Lebensgeschichte* lassen sich erst dann sinnvoll verknüpfen, wenn man erkennt, dass Maimon mit seiner Autobiographie eine politische Intention verfolgt. Die politische Aussage, die Maimon hier trifft, bildet den Vereinigungspunkt des literarischen ›Coalitionssystems‹ der *Lebensgeschichte*, sie ist es, durch die dieses Werk seinen inneren Zusammenhang erhält. Maimon schildert seinen Weg vom jüdisch-orthodoxen Aberglauben über Maimonides und die Auseinandersetzung mit Konzepten der Vernunftreligion bis hin zu dem Punkt, an dem er die Frage nach der Ursache aller Dinge als dem Ursprung aller Religion für nicht beantwortbar, gleichwohl die *Idee* von Gott zur Grundlage der Moral erklärt. Den Konnex zwischen Religion, Moral und Staat hat wohl niemand so bündig formuliert wie Arthur Schopenhauer: Das bürgerliche Gesetz könne »höchstens Gerechtigkeit, nicht aber Menschenliebe und Wohlthun erzwingen [...]«. Dies hat die Hypothese veranlaßt, daß die Moral allein auf der Religion beruhe und beide zum Zweck hätten, das Komplement zur nothwendigen Unzulänglichkeit der Staatseinrichtung und Gesetzgebung zu seyn.³⁰⁷ Doch was ist, wenn man, wie Maimon, sich keiner Religion zugehörig fühlt und sich, rückblickend, als »*angehender Freidenker*«³⁰⁸ bezeichnet? Auch um 1792/93 glaubte ein aufgeklärter Staat wie Preußen, sich den Gehorsam seiner Einwohner nur durch deren Zugehörigkeit zu einer Religion sichern zu können. Wie Salomon Maimons *Lebensgeschichte* zeigt, hat die theoretische Debatte um Vernunftreligion eine praktische Kehrseite,³⁰⁹ es sind die zwei Seiten derselben Medaille: Im Preußen der Jahre 1792/93 bildet das Spannungsverhältnis von Vernunft und Religion auf politischer Ebene das Spannungsverhältnis von Gedankenfreiheit und Bekenntniszwang. Gedankenfreiheit ist aus aufklärerischer Sicht ein philosophisch-politisches Ideal,³¹⁰ Bekenntniszwang aber bleibt auch für den Migranten Maimon die politische Realität. Ja, es stimmt: Maimon hat sich nie in die Tagespolitik eingemischt. Das darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die politische Dimension der *Lebensgeschichte* eminent ist: Maimon belässt es ja nicht dabei – vor allem in seiner Auseinandersetzung mit Mendelssohns *Jerusalem* sowie in seinem Gespräch mit dem Hamburger

³⁰⁷ Schopenhauer, Arthur: Über die Grundlage der Moral. Mit einer Einleitung, Anmerkungen und einem Register. Herausgegeben von Peter Welsen. Hamburg 2007, S. 84.

³⁰⁸ Maimon, Salomon: Lebensgeschichte II, S. 179.

³⁰⁹ Bei Bettina Stangneth heißt es: »Für Kant und seine Zeitgenossen waren die Fragen um Vernunftreligion, Naturalismus und Christentum keine Frage individueller Befindlichkeiten oder gewisser gesellschaftlicher Einflüsse, sondern eine Sache der Politik.« Stangneth, Bettina: »Kants schädliche Schriften«. Eine Einleitung. In: Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Herausgegeben von Bettina Stangneth. Hamburg 2003, S. XII.

³¹⁰ Ein Ideal, das der Forderung nach einem strikt laizistischen Staat zugrunde liegt. Vgl. Art. Gedankens- und Wissenschaftsfreiheit. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 3. G-H. Herausgegeben von Joachim Ritter. Darmstadt 1974, Sp. 666.

Pastor, die den Dreh- und Angelpunkt seiner Autobiographie bilden –, den Bekenntniszwang zu kritisieren, der im sich aufgeklärt dünkenden Preußen herrscht. Es spricht alles dafür, dass die aufgeklärten Juden Berlins Maimon wegen seiner Angriffe auf das Christentum mehr feind waren als wegen seiner gelegentlich unvoreilhaftigen Darstellungen des orthodoxen Judentums, und dass Maimon sich in die unmöglichste aller Lagen begeben hat: Ein Jude, ein Ostjude gar, der das Christentum fundamental angreift (und selber der jüdischen Religion gar nicht mehr anhängt), musste aus ihrer Sicht in der Emanzipationsdebatte außerordentlich ungelegen kommen. Ein Jude, der, indem er einen Bogen schlägt von den Anfängen des Judentums bis zur Kritik der Gegenwart, sich daranmacht, die Wissensdefizite der aufgeklärten Christen zu verringern, ein Jude, der diesen ihre abgrundtiefe Ignoranz hinsichtlich des Judentums vorhält, und zwar nicht aus der Pose eines unterwürfigen Bittstellers heraus, welcher höflich darum ersucht, dass man ihm das Ohr leihen möge, sondern aus der selbstbewussten Pose des seinem Zielpublikum geistig nicht nur ebenbürtigen, sondern überlegenen Intellektuellen heraus, der neugierig darauf ist, ob seine Kritiker ihn mit besseren Argumenten widerlegen können, ein solcher Jude stellte auch für aufgeklärte Christen eine Herausforderung dar – der zu stellen sich das Gros verweigerte; Friedrich Nicolai oder Andreas Riem³¹¹ blieben Ausnahmen. Es ist für die Maimon-Rezeption bezeichnend, dass am ersten Teil der *Lebensgeschichte* so lange vor allem ihre bunten und farbigen Schilderungen hervorgehoben wurden. Dabei hätte bereits am ersten Satz der *Lebensgeschichte* der Zweck, den Maimon mit seiner Autobiographie verfolgt, auffallen können. Dass Maimon, der in seinen Schriften sehr häufig auf antike Autoren alludiert hat, die Beschreibung seines Lebens eben nicht mit seiner Geburt oder mit der astrologischen Konstellation, die während seiner Geburt herrschte, beginnt, liegt nicht bloß daran, dass er sein Geburtsdatum, ja selbst sein genaues Geburtsjahr selber offenbar gar nicht kannte.³¹² Er beginnt die Beschreibung seines Lebens noch nicht einmal mit seinen Vorfahren, sondern die gesamte Einleitung liest sich wie eine soziologische Abhandlung. Die Beschreibung seines Lebens beginnt Maimon mit dem markanten Satz: »Die Einwohner von Polen können füglich in folgende sechs Klassen oder Stände eingetheilt werden.«³¹³ Das ist ein offenkundiges Stilzitat eines der berühmtesten Anfänge der Weltliteratur: »Gallia est omnis divisa in partes tres.«³¹⁴ Maimon war es nicht darum zu

³¹¹ An einer Stelle ruft Riem aus: »[W]ährlich ein einziger *Maimonides* übertrifft, so wie ein *Mendelsohn* und *Salomon Maimon*, bei weitem alle Kirchenväter an Philosophie und vernünftiger Auslegung.« Riem, Andreas: Apologie für die unterdrückte Judenschaft in Deutschland. An den Congreß in Rastadt gerichtet. O. O. 1798, S. 8.

³¹² Sabbatia Joseph Wolff berichtet über Maimon: »Er wußte selten, in welchem Monate er lebte, oder was für ein Datum sei; ja oft nicht, was für ein Tag. Er gab daher niemals an, in welcher Zeit ihm dies oder jenes widerfahren ist.« Wolff, Sabbatia Joseph: *Maimoniana oder Rhapsodien zur Charakteristik Salomon Maimons*. Herausgegeben von Martin L. Davies und Christoph Schulte. Berlin 2003, S. 106. Dass Maimon überhaupt kein Zeitbewusstsein gehabt habe, lässt sich anhand der *Lebensgeschichte* allerdings nicht verifizieren. Über die Dauer seiner Schiffsreise von Königsberg nach Stettin macht er nämlich zwar fragwürdige, aber doch recht genaue Angaben: »Man sagte mir in Königsberg, daß diese Reise ohngefähr zehn und höchstens vierzehn Tage dauern könne. Diese Prophezeiung aber traf nicht ein. Die Reise dauerte, wegen kontrairer Winde, fünf Wochen.« Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte I*, S. 263f.

³¹³ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte I*, S. 1.

³¹⁴ Caesar, Gaius Iulius: *De bello Gallico / Der Gallische Krieg*. Lateinisch / Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Marieluise Deissmann. Stuttgart 1980, S. 4. Wie Zwi Batscha zu der Ansicht kommt, gleich der Anfang der *Lebensgeschichte* Maimons erinnere an Grimmelshausens *Simplicissimus* (vgl. Anm. 48), ist einigermaßen rätselhaft. Der Anfang von Grimmelshausens *Simplicissimus* lautet bekanntlich: »Es eröffnet sich zu dieser unserer Zeit (von welcher man glaubt, daß es die letzte seie) unter geringen Leuten eine Sucht, in deren die Patienten, wann sie daran krank liegen und so viel zusammengeraspelt und erschachert haben, daß sie neben ein paar Hellern im Beutel ein närrisches Kleid auf die neue Mode, mit tausenderlei seidenen Banden, antragen können, oder sonst etwan durch Glücksfall mannhaft und bekannt worden, gleich rittermäßige Herren und adeliche Personen von uraltem Geschlecht sein wollen; da sich doch oft befindet, daß ihre Voreltern Tagelöhner, Karchelzieher und Lastträger: ihre Vettern Eseltreiber: ihre Brüder Büttel und Schergen: ihre Schwestern Huren: ihre Mütter Kupplerin, oder gar Hexen: und in Summa, ihr ganzes Geschlecht von allen 32 Anichen her, also besudelt und befleckt gewesen, als des Zuckerbastels Zunft zu Prag immer sein mögen; ja sie, diese neue Nobilisten, seind oft selbst so schwarz, als wann sie in Guinea geboren und erzogen wären worden.« Grimmelshausen, Hans Jakob Christoph von: *Der Abenteuerliche Simplicissimus*

tun, sich Caesars Historiographie zum Vorbild zu nehmen, sondern darum, bereits mittels des Einstiegs deutlich zu machen, dass man in diesem indirekten Verweis auf *De bello Gallico* zugleich das Signal eines Angriffs sehen sollte. Welches in Maimons Fall lautet: Ihr »aufgeklärtseynwollenden«³¹⁵ Berliner, wenn ich euch nun darlege, wie es sich verhält mit der Religionsfreiheit und dem grausamen und offenen Antisemitismus in dem Land, aus dem ich komme, sollt ihr im Folgenden gewahr werden, dass der Antisemitismus in dem Land, in das ich gekommen bin, zwar subtiler, aber nicht minder präsent ist, und dass es um die Religionsfreiheit bei euch nicht gut bestellt ist! Auch baut Maimon nicht ohne Grund den Hinweis auf Flavius Josephus' *Verteidigung gegen den Apion* in seine *Lebensgeschichte* ein. Wie jene, so richtet sich auch diese in erster Linie an eine nichtjüdische Leserschaft und bietet ein Bild des Judentums für Nichtjuden.³¹⁶ Was Christine Gerber über Flavius Josephus' Apologie schreibt, ließe sich auch auf Maimons Autobiographie übertragen: »Josephus' Vorhaben, das Judentum Nichtjuden vorzustellen und zu erklären, demonstriert sowohl, daß das Judentum keine Geheimreligion ist, nichts zu verbergen hat, als auch, daß es [...] *unvoreingenommenen Außenstehenden verständlich zu machen* ist.«³¹⁷ Dies korrespondiert mit jener Passage aus dem *Vorbericht* zum ersten Band der *Lebensgeschichte*, in dem Karl Philipp Moritz es als Maimons Intention bezeichnet, »eine unparteiische und vorurteilsfreie Darstellung des Judenthums, von der man wohl mit Grunde behaupten kann, daß sie die erste in ihrer Art ist«,³¹⁸ zu präsentieren. Moritz' *Vorrede* ist jedoch insofern unvollständig, als die Intentionen der *Lebensgeschichte* sich nicht auf eine Darstellung des Judentums und eine Darstellung des Bildungstriebes beschränken. Wenn Maimon auf Flavius Josephus rekurriert, ist das in anderer Hinsicht allerdings eine Finte. *Contra Apionem* ist eine Verteidigungsschrift, und eben das unterscheidet sie von der *Lebensgeschichte*. Noch Zwi Batscha, Martin Damken und Renate Heuer schreiben ja, wie gesagt, bei Maimons Autobiographie handle es sich um den subtilen indirekten Versuch einer Apologetik, um einen Rechtfertigungsversuch. Das ist schwer nachvollziehbar, es sei denn, man fasste den Begriff von Apologie in jenem sinnentleerten Sinn, der in jedweder Selbstverteidigungsstrategie das defensive Moment in ein offensives umschlagen lässt. Man mag Maimons Beharren auf Wahrheitssuche, für die er alles aufgebe, für eine mancherlei Realitäten ausklammernde Selbststilisierung halten, aber eines steht fest: dass Maimon sich darüber im Klaren war, wie sehr er mit seinen Ansichten und gerade mit der Veröffentlichung seiner Autobiographie die orthodoxen ebenso wie die aufgeklärten Juden, die orthodoxen ebenso wie die aufgeklärten Christen, die Feinde ebenso wie die Freunde, vor den Kopf stoßen würde.³¹⁹ Christoph Schulte schreibt: »Innerjüdisch hatte Maimon, abgesehen von einigen engen Freunden wie Sabbatia Wolff, mit der Publikation seiner *Lebensgeschichte* fast alle Brücken abgebrochen, er gehörte weder zur Synagoge und jüdischen Gemeinde noch zu den engagierten jüdischen Aufklärern.«³²⁰ Eine der aufschlussreichsten Stellen im Briefwechsel zwischen Karl Leonhard Reinhold und Salomon Maimon ist jene, in der Reinhold Maimon zu beschwichtigen oder abzuwimmeln versucht: »Wollen Sie

Deutsch. Mit einer Einleitung und Anmerkungen von Hans Heinrich Borchardt. Stuttgart 1983, S. 47. Für einen Vergleich zwischen dem Anfang der *Lebensgeschichte* und dem Anfang des *Simplicissimus* wäre jedenfalls die bekannte Aufgabenstellung »Finden Sie sieben Unterschiede« eine denkbar primitive.

³¹⁵ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* I, S. 172.

³¹⁶ So lautet auch der Titel von Christine Gerbers Dissertation: Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus. Untersuchungen zu seiner Schrift *Contra Apionem*. Leiden u. a. 1997.

³¹⁷ Ebd., S. 386.

³¹⁸ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* I, unpaginiert.

³¹⁹ Was dazu natürlich auch beitrug, war Maimons Lust, seine Freunde und Förderer grundlos zu beleidigen, etwa wenn er über den zwar nicht mit vollem Namen genannten, dennoch überaus leicht zu identifizierenden Marcus Herz äußert, dieser sei »kein *philosophischer Kopf*« gewesen. Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* II, S. 161.

³²⁰ Schulte, Christoph: Vorwort. In: Wolff, Sabbatia Joseph: *Maimoniana oder Rhapsodien zur Charakteristik Salomon Maimons*. Herausgegeben von Martin L. Davies und Christoph Schulte. Berlin 2003, S. 9.

durchaus Lanzen brechen – warum wählen Sie eben mich zum Widerpart, der mit Ihnen durchaus in Frieden leben will.«³²¹ Worauf Maimon entgegnet: »Ich will keinesweges *Lanzen brechen* sondern halte bloß die *polemische Methode* für die beste, indem sie den Gegenstand von allen Nebensachen abstrahirt, und von verschiedenen Seiten betrachtet.«³²² Ein Satz, der über Maimons gesamten Disputen stehen könnte und der besonders auf die *Lebensgeschichte* anwendbar ist. Demgegenüber steht der rein apologetische Charakter etwa der Autobiographie Friedrich Nicolais, dem es fast ausschließlich darum zu tun ist, sich gegen die Vorwürfe, er sei philosophisch nicht gebildet genug, zu verwehren und diese Schritt für Schritt auszuräumen und zu widerlegen. In dieser Schrift mit dem bezeichnenden Titel *Ueber meine gelehrte Bildung, über meine Kenntniß der kritischen Philosophie und meine Schriften dieselbe betreffend, und über die Herren Kant, J. B. Eberhard, und Fichte* heißt es: »Die nachfolgende Erzählung wird zeigen, daß ich mich von der frühesten Jugend an, ungeachtet ich keine Universitätserziehung genossen habe, aus innerm Triebe, ernsthaft mit den Wissenschaften, und besonders mit der spekulativen Philosophie beschäftigte.«³²³ Der Satz könnte theoretisch auch bei Maimon stehen; ein Wörtchen in diesem Satz allerdings gibt es, das bei Maimon unvorstellbar ist und in dem Nicolais (übrigens gerechtfertigte) Verletztheit darüber, dass er nicht mehr ernstgenommen wird, sich verrät: das Wörtchen »ernsthaft«. Maimon muss nicht eigens betonen, nicht eigens hervorheben, dass er sich *ernsthaft* aus innerem Antrieb von früh auf mit den Wissenschaften beschäftigte, weil dieser Ernst sozusagen aus jeder Seite seiner Autobiographie dringt und weil er zu verstehen gibt, dass seine Picaroattitüde³²⁴ nur die Einkleidung eines ernsten Anliegens ist: eines Politikums. In der Einleitung der *Lebensgeschichte* sind durchaus Anklänge an die Französische Revolution und deren Berufung auf die Menschenrechte zu hören:

Es giebt vielleicht kein andres Land außer Polen, wo Religionsfreyheit und Religionshaß so im gleichen Grade anzutreffen wäre. Die Juden genießen da einer völlig freyen Ausübung ihrer Religion und aller übrigen bürgerlichen Freyheiten, haben auch sogar ihre eigne Gerichtsbarkeit. Von der andern Seite aber geht der Religionshaß so weit, daß der Name *Jude* zum Abscheu ist, und die Wirkung dieses zu den Zeiten der Barbarey eingewurzelten Abscheus noch zu meinen Zeiten, ohngefähr vor dreyzehn Jahren, dauerte. Dieser anscheinende Widerspruch läßt sich aber sehr gut heben, wenn man bedenkt, daß die in Polen den Juden zugestandene Religions- und bürgerliche Freyheit, nicht aus *Achtung für die allgemeinen Rechte der Menschheit* entspringt, so wie auf der andern Seite der Religionshaß und Verfolgung keinesweges die Wirkung einer weisen Politik ist, die dasjenige, was der Moralität und dem Wohlstand des Staats schädlich seyn kann, aus dem Wege zu räumen sucht, sondern beyde Folgen der in diesem Lande herrschenden politischen Unwissenheit und Trägheit sind. Da nemlich die Juden bey allen ihren Mängeln, dennoch in diesem Lande bey nahe die einzigen brauchbaren Menschen sind, so sahe sich zwar die Polnische Nation gezwungen, zur Befriedigung ihrer eigenen Bedürfnisse ihnen alle mögliche

³²¹ Maimon, Salomon: GW 4, S. 259.

³²² Ebd., S. 266. Panajotis Kondylis spricht von der prinzipiellen »Annahme [...], Denken sei in seinem Wesen polemisch«. Kondylis, Panajotis: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus. Stuttgart 1981, S. 20.

³²³ Nicolai, Friedrich: Ueber meine gelehrte Bildung, über meine Kenntniß der kritischen Philosophie und meine Schriften dieselbe betreffend, und über die Herren Kant, J. B. Erhard, und Fichte. Berlin u. a. 1799, S. 5. Gegen die Vorrede zu Kants *Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre* wird u. a. der dort namentlich gar nicht genannte Maimon von Nicolai in seiner Autobiographie verteidigt: »Hr. Kant wird doch nicht *Fichten und Schelling* [...] nebst *Salomon Maimon* zu seinen *Nachäffern* rechnen? Ich dünkte sie könnten, selbst neben *Hrn. Kant*, allenfalls Philosophen heißen, wenn gleich zuweilen ziemlich queerköpfige Philosophen.« Ebd., S. 83f. An anderer Stelle nennt Nicolai eine Äußerung Maimons »sehr naiv«. Ebd., S. 88.

³²⁴ Leo Löwenthal spricht sogar von den »Grimassen eines verwunderten Clowns«. Löwenthal, Leo: Untergang der Dämonologien. Studien über Judentum, Antisemitismus und faschistischen Geist. Leipzig 1990, S. 36.

Freyheiten zu bewilligen, doch mußte auch ihre moralische Unwissenheit und Trägheit auf der andern Seite nothwendig Religionshaß und Verfolgung hervorbringen.³²⁵

Die in Polen existierende Gleichzeitigkeit von Religionsfreiheit und Religionshass hält Maimon für einen nur scheinbaren Widerspruch, der in der Unaufgeklärtheit der Bevölkerung ebenso wie in den sozioökonomischen Bedingungen begründet liege. Der religiösen Unwissenheit seines deutschen und christlichen Zielpublikums, d. h. dessen Unwissenheit hinsichtlich des Judentums, hat Maimon auf sachliche und didaktische Weise abzuhelpen versucht. Anders verhält es sich dort, wo die sogenannte Judenfrage nicht mehr nur unter religiösen Gesichtspunkten verhandelt wird. Mag im aufgeklärten Berlin der bloße Name *Jude* nicht, wie in Polen, allgemein Abscheu hervorrufen – *politische Unwissenheit* und *moralische Unwissenheit*, oder genauer: politische Ignoranz und moralische Ignoranz macht Maimon auch seiner ›aufgeklärtseynewollenden‹ Leserschaft, die es doch besser wissen müsste, richtiggehend zum Vorwurf. Mag im aufgeklärten Preußen frustrierenderweise unablässig, ohne dass ein Ergebnis absehbar wäre, darüber diskutiert werden, ob den Juden das Recht auf Religions- und bürgerliche Freiheit zugestanden werden soll – in Polen ist es ihnen, wenngleich aus den falschen Gründen, schon längst zugestanden. Die großen Autonomien, die den Juden in Polen-Litauen nicht erst seit Maimons Zeiten, sondern bereits seit dem Privileg von Kalisz aus dem Jahr 1264 zugesichert waren,³²⁶ hatten nach außen eine vergleichsweise positive rechtliche Situation der Judenschaft zur Folge, nach innen jedoch sehr starre und kaum aufzubrechende kulturelle und religiöse Praxen.

Es ist nur folgerichtig, wenn der Originaltext der *Lebensgeschichte* eine Differenzierung zwischen theoretischen ›Exkurs-Kapiteln‹ und ›romanhaften‹ Kapiteln gar nicht hergibt: Die verschiedenen Stillagen sind zwar weiterhin voneinander abgrenzbar, aber indem Maimon sie innerhalb der Kapitel wechselweise aneinanderreicht, verdeutlicht er auf der Ebene der Schreibweise die Spezifik der (nach seinem Urteil im Vergleich zum Christentum vernünftigeren) jüdischen Religion als einer Lebenspraxis, die das gesamte soziale Leben der Juden durchdringt. Diesem Zweck dient es, wenn Maimon jüdische Gebräuche, jüdische Frömmigkeit, jüdische Fasttage, jüdische Bußübungen, jüdische Segenssprüche und Gebete erläutert (welche er später als »Folge eines *antropomorphistischen Systems der Theologie*«³²⁷ definiert und daher ablehnt), wenn er auf die Beschaffenheit jüdischer Schulen zu sprechen kommt, wenn er die Art des Talmudstudiums erörtert, wenn er an seinem eigenen Beispiel schildert, wie jüdische Ehen arrangiert werden, wenn er diverse Systeme der Kabbala analysiert, wenn er das jüdische Ritualgesetz der Chasaka erklärt, »d. h. Recht des Eigenthums an ein Gut, welches durch einen dreyjährigen Besitz erworben, und auch von den Christen in dieser Gegend respektirt wird«,³²⁸ ein Gesetz, nach dem »kein anderer Jude diese Pacht

³²⁵ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* I, S. 5f. Gideon Freudenthal meint: »Maimon – dies darf man nicht vergessen, obwohl man es während der Lektüre seiner Schriften sehr leicht vergißt – lebte zur Zeit der Französischen Revolution.« Freudenthal 1994 (wie Anm. 35), S. 28. Bernd Fischer hingegen schreibt zu Recht: »Zehn Jahre nach Mendelssohns *Jerusalem* und vier Jahre nach der Französischen Revolution (zwei Jahre nach der rechtlichen Gleichstellung der französischen Juden) betont Salomon Maimon auf den ersten Seiten seiner *Lebensgeschichte* die zentrale Bedeutung der Frage, ob Bürgerrechte prinzipiell aus philosophischer Überzeugung oder bloß aus politischer Pragmatik gewährt werden. Er beobachtet, daß die Juden nicht erst in Frankreich, sondern bereits seit langem in Polen nahezu alle Bürgerrechte genießen und entscheidend zur Ökonomie des Landes betragen und dennoch Objekte von Haß, Mißgunst und Verfolgung bleiben.« Fischer, Bernd: *Jüdische Emanzipation und deutsche Nation: Von Mendelssohn zu Auerbach. In: 1848 und das Versprechen der Moderne*. Herausgegeben von Jürgen Fohrmann und Helmut J. Schneider. Würzburg 2003, S. 153. Vgl. Maimon, Salomon: *GW* 4, S. 5.

³²⁶ Vgl. Guesnet, François: *Polnische Juden im 19. Jahrhundert. Lebensbedingungen, Rechtsnormen und Organisation im Wandel*. Köln 1998, S. 178.

³²⁷ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* II, S. 205.

³²⁸ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* I, S. 24.

durch eine Hossoffa, d. h. durch Erhöhung des Pachtgeldes an sich ziehen [durfte], wenn er nicht den jüdischen Kirchenbann auf sich laden wollte«. ³²⁹ Maimon berichtet auch von den innerjüdischen Versuchen, die starren kulturellen und religiösen Praxen aufzubrechen, er erzählt von den Chassidim und diversen Ausprägungen jüdischer Sekten. Dem Zweck nicht einer Diskreditierung, sondern einer Darstellung des Judentums als umfassender Lebenspraxis dient es auch, wenn Maimon einen Abriss der jüdischen Religion von ihren Anfängen bis in die neuesten Zeiten verfasst und diese »ihrem Ursprung nach, *natürliche, der Vernunft angemessene Religion*« ³³⁰ für die Gegenwart in einem rabbinischen Missbrauch enden lässt, der den Juden eine Unzahl vernunftwidriger Gesetze vorschreibt. Nichtsdestoweniger könne man, so insinuiert Maimon, von den Juden im Allgemeinen und von den »schmutzigen« Ostjuden im Besonderen noch vieles lernen. Bei aller Kritik, die er an den Rabbinern und ihren Auswüchsen übt, legt er großen Wert darauf, dass er »auch ihr Gutes nicht verschweigen« ³³¹ möchte. Er zitiert über zwei Seiten hinweg eine Passage aus Johann Friedrich Poppes *Charakteristik der merkwürdigsten Asiatischen Nationen*, in der die mohammedanische Vorstellung vom Paradies abgedruckt ist, ³³² und stellt dem eine seiner Meinung nach sehr viel erhebendere rabbinische Vorstellung vom Paradies gegenüber. Maimon verwahrt sich vehement gegen Eisenmenger und sein berüchtigtes *Entdecktes Judenthum*: »Ich müßte ein Buch schreiben, wenn ich alle die ungerechten Beschuldigungen und Verspottungen, die sowohl von *christlichen Autoren*, als selbst von *den aufgeklärtseynwollenden Juden* gegen die Talmudisten vorgebracht werden, widerlegen sollte.« ³³³ Und so sehr er beklagt, dass er die besten Jahre seines Lebens mit dem Studium des Talmuds habe zubringen müssen, so sehr nimmt er den Talmud gegen dessen unwürdige Gegner in Schutz: Wer in den wahren Geist des Talmuds eingedrungen sei und sich mit der Art und Weise, theologische, moralische und sogar physische Wahrheiten in Fabeln und Allegorien vorzutragen, vertraut gemacht habe, der werde »gewiß alle die Ungereimtheiten im Talmud nicht finden, die diese Herren so leicht darin zu finden geneigt sind.« ³³⁴ Überdies sei das Talmudstudium als »vortreffliches *Gedächtnißmittel*« ³³⁵ zu betrachten. Auch kann Maimon die wichtigste Lehre der Talmudisten nicht genug rühmen: »daß es nemlich in Ansehung der Moral nicht auf bloße *Theorie* sondern hauptsächlich auf *Praxis* ankomme, wodurch die Theorie ihren wahren Werth erhält.« ³³⁶ Was die rabbinische Moral betreffe, die Heiligkeit nicht bloß auf Taten, sondern sogar auf die Gedanken beziehe, wisse er wahrhaftig nicht, was man daran aussetzen könne, »außer vielleicht«, wie Maimon in einer charakteristischen Wendung hinzusetzt, »das in manchen Fällen

³²⁹ Ebd.

³³⁰ Maimon, Salomon: Lebensgeschichte I, S. 164.

³³¹ Ebd., S. 169.

³³² Eine Kollationierung des Zitats, wie Maimon es wiedergibt (in: Maimon, Salomon: Lebensgeschichte I, S. 169-171), mit dem Original (Poppe, Johann Friedrich: *Charakteristik der merkwürdigsten Asiatischen Nationen*. Concentrirt und historisch richtig dargestellt. Zweyter Theil. Breßlau 1777, S. 159f.) zeigt, dass in der *Lebensgeschichte* zwar nicht der identische Wortlaut wiedergegeben ist, dass aber der Sinn des Gesagten nicht angetastet wurde. Die wenigen Modifikationen (hier jeweils in der Reihenfolge Poppe/Maimon aufgeführt) sind allesamt dieser Art: »Mädchen im Himmel«/»Mädchen am Himmel«; »in Süßigkeiten verwandeln«/»in Süßigkeit verwandeln«; »siebenzig tausend Tage«/»70,000 Tage«. Interessanterweise ist bei Poppe wenige Seiten vor dieser Passage, auf S. 130f., dies zu lesen: »Es scheint, daß die Juden in Jemen und zu Schiräs von den Mohammedanern wenigstens eben so sehr verachtet werden, als von den Christen in Europa. In dem Königreiche Omân findet man sehr wenig Juden. Allein in den türkischen Städten findet man eine grosse Menge Israeliten. Sie treiben daselbst, so wie in andern Morgenländern allerhand Handthierungen, und scheinen in diesem Punkte mehr Freyheit zu haben, als ihre Brüder in Europa, wo sie oft von den Zünften verhindert werden, ihr Brod durch ihre Handarbeit ehrlich zu verdienen.« Wollte Maimon sich in diesem Buch auch über das Verhältnis asiatischer Gesellschaften zum Judentum informieren?

³³³ Maimon, Salomon: Lebensgeschichte I, S. 172.

³³⁴ Ebd., S. 173.

³³⁵ Ebd.

³³⁶ Ebd., S. 175.

Zuweitgetriebene derselben«. ³³⁷ Wie schon bei Eisenmenger bedient er sich auch hier der bekannten Redewendung: »[I]ch müßte ein ganzes Buch schreiben, wenn ich alle vortrefliche Lehren der rabbinischen Moral anführen wollte.« ³³⁸ Die polnischen Juden, denen es, anders als in anderen Staaten, von jeher gestattet gewesen sei, alle möglichen Gewerbe zu treiben und nicht bloß einige wenige, seien in der Regel keine Betrüger, sie seien mildtätig und fürsorglich, freilich roh und größtenteils noch nicht aufgeklärt, aber dennoch gesetzestreu und rechtschaffen, freilich nicht galant, dafür umso ehrlicher und zärtlicher. Nach den rabbinischen Gesetzen dürfe der Mann jeden Monat seine Frau vierzehn Tage lang nicht einmal berühren, auch nicht mit ihr aus einer Schüssel essen oder aus einem Becher trinken, und diese weise Vorschrift habe zur Folge, dass der gegenseitige Überdruß der Eheleute vermieden wird: »Die Frau bleibt beständig in den Augen ihres Mannes, was sie als Mädchen in den Augen ihres Liebhabers war.« ³³⁹ Wenn Maimon in diesen Beschreibungen einen gewissen Vorbildcharakter anmahnt, erweist er sich einmal mehr als jemand, dessen Darstellung des (Ost-)Judentums nicht eigentlich unparteiisch ist – sondern antiparteiisch.

9. Über die unbürgerliche Verschlechterung der Juden

»In seiner Unbürgerlichkeit«, schreibt Christoph Schulte über Maimon, »blieb ihm das Ziel einer bürgerlichen Verbesserung der Juden fremd.« ³⁴⁰ Diese Bemerkung ist einerseits sehr treffend, andererseits recht nonchalant. Gewiss lag einer der Gründe für Maimons Unbürgerlichkeit in seinem Charakter. Es tut schon beim Lesen weh, wenn man zur Kenntnis nimmt, was Saul Ascher fünfzehn Jahre nach Maimons Tod ohne jede Beschönigung zu berichten weiß: »[I]ch war oft Zeuge, wie er seine besten Freunde durch die von seiner Laune herbeigeführte Veränderlichkeit seines Urteils empfindlich zu kränken sich ein Vergnügen machte.« ³⁴¹ Im persönlichen Umgang muss Maimon häufig ein unangenehmer Zeitgenosse gewesen sein. Eine sehr anschauliche Schilderung seines Verhaltens gibt Christoph Schulte:

Die *Gesellschaft der Freunde*, eine der geselligen Vereinigungen der Maskilim, ist ihm zu steif, er erklärt sie bald zur Gesellschaft der Feinde. In die Salons geht er ohnehin nicht gern, er haßt steife Sitten und *small talk*, er ist heruntergekommen und schmutzig, bringt seinen Hund mit zum Tee, benimmt sich dann unhöflich, er diskutiert dort lautstark und ausgerechnet im verachteten Jiddisch, und er wird deshalb schließlich nicht mehr eingeladen. Wie Diogenes lebt Maimon ohne Frau in dauernd wechselnden Wohnungen, meist allein mit seinem Hund und mit Vögeln, die die Wohnung einkoten. Er lebt ohne Plan in den Tag hinein und bekennt sich zu dieser Lebensweise. Maimon besitzt nichts als einen Koffer und ganz wenige Bücher, schreibt nach Lust und Laune und abhängig vom Wetter, verbringt viele Tage und alle Abende in Kaffeehäusern und Kneipen. Seine Bücher werden in Kabinetten gelesen, sind aber auf der Bierbank geschrieben, wie es eine Anekdote [...] meldet. Maimons »Debauchen«, sein Alkoholismus und seine lautstarken Dispute in der Öffentlichkeit erregen Auffallen, oft ist er so betrunken, daß er sich am nächsten Tag an nichts mehr erinnert. Sein Leben auf der Straße, in den Kneipen, in der Öffentlichkeit und sein ganz unbürgerlicher, volksnaher Verkehr mit den einfachen Leuten gleich welcher Herkunft und welchen Berufs und welcher Religion finden die Mißbilligung gerade der jüdischen Zeitgenossen, die auf die bürgerliche Verbesserung der Juden gesetzt hatten. Maimon ist der unbürgerliche Jude Berlins schlechthin. Seine Übellaunigkeit und sein Menschenhaß sind stadtbekannt. Seinem Hund, nicht einem Menschen wolle er seine Bibliothek vermachen, äußert er. [...] Als Gründe für

³³⁷ Ebd., S. 176.

³³⁸ Ebd., S. 177.

³³⁹ Ebd., S. 179.

³⁴⁰ Schulte 2003 (wie Anm. 320), S. 9.

³⁴¹ Ascher, Saul: 4 Flugschriften. Berlin u. a. 1991, S. 224.

dieses kynische Verhalten und Maimons ganze Lebensweise müssen neben Charakter und Werdegang der starke Alkoholismus und auch die Lungentuberkulose angenommen werden, an der Maimon wie sein früh verstorbener Freund Karl Philipp Moritz litt. Maimons mit der Tuberkulose verbundene »Brustschmerzen«, seine schon viele Jahre vor seinem Tod auftretenden Depressionen und Todesängste, kurz: sein Wissen, daß er früh und vorzeitig sterben wird, mag psychologisch wie eine Entbindung von Normen und menschlichen Rücksichtnahmen gewirkt haben.³⁴²

Diese Erklärung scheint aber doch etwas zu kurz zu greifen. Zuerst gilt es zu klären, was denn unter einer »bürgerlichen Verbesserung« oder überhaupt unter dem Wort »bürgerlich« zu verstehen ist. In einer Studie von Tilman Reitz heißt es, das deutsche Wort Bürger umfasse »die Integration in ein politisches Gemeinwesen und die Zugehörigkeit zu einer sozialen Klasse«.³⁴³ Sicherlich fühlte sich Maimon weder zu einer sozialen Klasse zugehörig noch in ein politisches Gemeinwesen integriert. Nach heutigem politischem Sprachgebrauch müsste Maimon als »integrationsunwillig« bezeichnet werden. Außerdem, schreibt Tilman Reitz, gehe »mit der Aufrichtung bürgerlicher Lebensnormen die Disqualifikation eines jeden einher, der sich ihnen nicht fügen will oder kann, also etwa Verschwendung betreibt oder keinen geregelten Erwerb hat«.³⁴⁴ Auch hiernach muss man Maimon das Attribut eines Bürgers absprechen. Das bedeutet aber nur: Wenn unter einer bürgerlichen Haltung zu verstehen ist, dass man auf die Form mehr achtet als auf den Inhalt, dass man auf eine Konvention mehr achtet als auf den Gedanken, dann gilt dieser Bürgerlichkeit tatsächlich Maimons ganze Verachtung. Etwas anders liegen die Dinge beim Projekt einer »bürgerlichen Verbesserung« der Juden. Christian Wilhelm Dohm, auf den diese berühmte Wendung zurückgeht, verstand darunter eine staatsbürgerliche Gleichberechtigung der Juden, präziser gesagt: eine sukzessive staatsbürgerliche Gleichberechtigung. Die Frage drängt sich auf: Warum denn eigentlich bloß sukzessiv?³⁴⁵ Um zu verstehen, warum Maimon mit diesem Projekt nicht das Geringste anfangen konnte, braucht man nur Dohms Schrift zu lesen. Dort findet sich etwa die Stelle, an der Dohm rhetorisch fragt: Was bedürfe es, um ein treuer Bürger und Untertan zu sein, »mehr als das *Daseyn und die Vorsehung Gottes, Unsterblichkeit und Vergeltung des Guten und Bösen* zu glauben?«³⁴⁶ Doch das eine, würde Maimon gemeint haben, hat mit dem andern ja gar nichts zu tun. Und könnte ihm auch nicht diese Stelle sauer aufgestoßen sein: »Der noch zu kaufmännische Geist der meisten Juden wird besser durch starke körperliche Arbeiten als durch die stillsitzende [...] gebrochen werden; und für den Staat wie für ihn selbst, wird es in den meisten Fällen besser seyn, wenn der Jude mehr in der Werkstätte und hinter dem Pflug [...] arbeitet.«³⁴⁷ So sollte die bürgerliche Verbesserung der Juden also konkret aussehen. Nur hatte Maimon nicht zu diesem Zweck »meine Nation, mein Vaterland und meine Familie verlassen«.³⁴⁸ So verdienstvoll Dohms Schrift war – Gerda Heinrich macht auf ein wesentliches Problem aufmerksam, das diesem Werk anhaftete:

Wenn Dohm [...] staatliche Regulative anmahnt, um die Juden vom Handel, der ihren Charakter verdürbe, zum Handwerk hinzuleiten, oder die Zulassung von Juden zu Staatsämtern noch für

³⁴² Schulte 2002 (wie Anm. 18), S. 214-216.

³⁴³ Reitz, Tilman: Bürgerlichkeit als Haltung. Zur Politik des privaten Weltverhältnisses. München 2003, S. 12.

³⁴⁴ Ebd., S. 7.

³⁴⁵ Auch wenn Kant es nicht auf das Projekt der bürgerlichen Verbesserung der Juden bezogen hat, wäre doch auch hierfür sein Grundsatz gültig gewesen, man könne zur Freiheit »nicht *reifen*, wenn man nicht zuvor in Freiheit gesetzt worden ist«. Kant 1961 (wie Anm. 283), S. 212.

³⁴⁶ Dohm, Christian Wilhelm: Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden. Zweyter Theil. Berlin u. a. 1783, S. 375. Vgl. Berghahn, Klaus L.: Grenzen der Toleranz. Juden und Christen im Zeitalter der Aufklärung. Köln 2000, S. 138: »So konnte es einem aufgeklärten preußischen Beamten ergehen, wenn er den Juden mehr Freiheiten einräumen und es zugleich einem judenfeindlichen Herrscher und seiner christlichen Bürokratie recht machen wollte.«

³⁴⁷ Dohm, Christian Wilhelm: Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden. Berlin u. a. 1781, S. 119.

³⁴⁸ Maimon, Salomon: Lebensgeschichte II, unpaginiert.

einige Generationen aufzuschieben empfiehlt, so kommt in seinem grundsätzlich gerechtfertigten Reformpragmatismus doch noch immer vor allem der Geist vormundschaftlicher Administration zum Ausdruck.³⁴⁹

David Martyn beurteilt die Schrift noch kritischer, schon ihr Titel habe eine beleidigende Zweideutigkeit enthalten:

War mit der »bürgerlichen Verbesserung der Juden« ihre zivile Besserstellung gemeint oder ihre Umerziehung zu besseren Bürgern? Wohl beides, denn Dohm zeichnet die zeitgenössischen Juden in einem Zustand moralischen Verfalls, dem nur ihre gesellschaftliche Gleichstellung abhelfen könne. Dabei bedient er sich antisemitischer Topoi [...].³⁵⁰

Die Erklärung, dass Maimons Wissen um seinen frühen Tod wie eine Entbindung von Normen gewirkt haben mag, greift deshalb zu kurz, weil es sich mindestens bei jenen seiner anstoßerregenden Worte, die im Druck erschienen sind, nicht einfach um billige Provokationen handelt. Diese Provokationen hatten einen bestimmten Zweck, der klar wird, wenn man sich einige der Widersprüche Maimons vor Augen hält. Umstandslos auf die *Lebensgeschichte* übertragen werden kann Adornos Diktum,

daß man im allgemeinen Philosophie nicht dadurch versteht, daß man Widersprüche wegräumt, und auch nicht dadurch, daß man Autoren Widersprüche ankreidet – es gibt keinen bedeutenden philosophischen Autor, den man nicht irgendwelcher Widersprüche überführen könnte –, sondern dadurch, daß man gerade den Wahrheitsgehalt einer Philosophie an der Stelle sucht, wo sie, wie man das so nennt, in sogenannte Widersprüche sich verwickelt.³⁵¹

Wenn im Folgenden von Widersprüchen bei Maimon die Rede ist, so ist zu berücksichtigen, dass Maimon zwischen objektiver Wahrheit und einer Art stofflicher Wahrheit fein differenziert, wie Regina Maria Seitz herausgearbeitet hat.³⁵² Zwei Widersprüche vor allem sind es, die in der *Lebensgeschichte* ins Auge fallen. Der erste besteht darin, dass eine immerhin drei Jahre währende Episode aus Maimons Berliner Zeit nicht recht passen will zu seinen häufigen Suggestionen, wie wenig er aufgrund seiner Erziehung dazu geschickt sei, einer anhaltenden Tätigkeit nachzugehen.³⁵³ Maimon betont, er sei »ein Mann von wenig *Weltkenntniß*«,³⁵⁴ »ein Mensch ohne alle Erfahrung«,³⁵⁵ als eine seiner vorherrschenden Eigenschaften bezeichnet er »Simplicität«,³⁵⁶ und er erklärt geradewegs: »Offenherzigkeit ist ein Hauptzug meines Charakters.«³⁵⁷ Derselben *Lebensgeschichte* ist freilich zu entnehmen, dass Maimon mit, wie Christoph Schulte es nennt, »durchaus sehr

³⁴⁹ Heinrich, Gerda: »... man sollte itzt beständig das Publikum über diese Materie en haleine halten«. Die Debatte um »bürgerliche Verbesserung« der Juden 1781-1786. In: Appell an das Publikum. Die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung 1697-1796. Herausgegeben von Ursula Goldenbaum. Mit Beiträgen von Frank Grunert, Peter Weber, Gerda Heinrich, Brigitte Erker und Winfried Siebers. Teil 2. Berlin 2004, S. 841.

³⁵⁰ Martyn, David: Nachwort. In: Mendelssohn, Moses: Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum. – Vorrede zu Manasseh Ben Israels »Rettung der Juden«. Nach den Erstausgaben neu ediert von David Martyn. Bielefeld 2001, S. 141.

³⁵¹ Adorno, Theodor W.: Metaphysik. Begriff und Probleme (1965). Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main 2006, S. 83.

³⁵² Vgl. Seitz 1996 (wie Anm. 57), S. 155.

³⁵³ Beispielsweise in Maimon, Salomon: Lebensgeschichte I, S. 260, heißt es, dass »ich zu allen gewöhnlichen Geschäften nicht mehr tauglich sey«; vgl. auch ebd., S. 4f., die Darlegung über »diejenigen, die sich bloß der Gelehrsamkeit widmen, ohne sich mit irgend einem Erwerbsmittel abzugeben, sondern von der arbeitsamen Klasse erhalten werden«; und gegenüber Mendelssohn äußert Maimon, »daß ich, vermöge meiner besondern Erziehung für alle Geschäfte eine Abneigung habe, und bloß zum *ruhigen spekulativen Leben* geneigt sey«. Maimon, Salomon: Lebensgeschichte II, S. 196.

³⁵⁴ Maimon, Salomon: Lebensgeschichte II, S. 237.

³⁵⁵ Ebd., S. 165.

³⁵⁶ Maimon, Salomon: Lebensgeschichte I, S. 281; vgl. auch Maimon, Salomon: Lebensgeschichte II, S. 154 und S. 163.

³⁵⁷ Ebd., unpaginierter; vgl. auch ebd., S. 165.

weltgewandten Winkelzügen«³⁵⁸ zu agieren verstand. Dass er eben durchaus nicht so unbeholfen, nicht so naiv und nicht so lebensunpraktisch war, wie er sich gibt, lässt sich auch daran ablesen, dass er die Absicht, einer bürgerlichen Erwerbsarbeit nachzugehen, nach außen hin eben nicht durchgängig und kategorisch ablehnte. Schließlich hatte er, wenn man es in einem solch ordinären Jobcenterjargon ausdrücken will, zwei abgeschlossene Berufsausbildungen. Er war nicht nur Rabbiner, er war auch gelernter Apotheker. In der *Lebensgeschichte* vergisst er nicht hinzuzufügen, dass er freilich von vornherein nie die Absicht gehabt habe, den Apothekerberuf dereinst auch praktisch auszuüben und dass ebendies nicht wenig dazu beigetragen habe, seine Freunde von ihm abspenstig zu machen, die ihm diese Ausbildung ja schließlich finanziert haben, um ihn über Wasser zu halten. Dennoch: Nach Ablauf der dreijährigen Lehrzeit »erhielt [ich] ein Attest, daß ich die Apothekerkunst vollkommen erlernt hätte, und damit hatte alles seine Richtigkeit«. ³⁵⁹ Diese Episode wird noch erstaunlicher, wenn man bei Maimons Freund und erstem Biographen Sabbatia Joseph Wolff liest:

Die ganz eigene Art zu leben, zu denken und zu handeln hatte unsern Philosophen so manchem Ungemache ausgesetzt. Seine Lage zwang ihn, die Plane, die andere für ihn ausgedacht hatten, so unzweckmäßig sie nicht selten waren, dennoch zu ergreifen, so wie zum Beispiel der Plan war, die Apothekerkunst zu erlernen; welche, obschon ich sie sehr achte, dennoch nicht einem *Maimon* angemessen war; und wer ihn genau gekannt hat, dem muß es, wie mir, unerklärbar scheinen, wie er dabei 3 Jahre lang hat aushalten können. ³⁶⁰

Wie passt es zu Maimons Unbürgerlichkeit, dass er sämtliche Voraussetzungen, um in Berlin einer bürgerlichen Erwerbsarbeit nachgehen zu können, erfüllt hat? Man absolviert doch nicht durch drei Jahre hindurch eine Ausbildung, nur um deren Finanziers anschließend für drei Sekunden eine lange Nase zu drehen? – Ein zweiter Widerspruch wird offenbar, wenn man sich den vollständigen Wortlaut jenes Kant-Briefs vor Augen führt, aus dem Maimon in der *Lebensgeschichte* lange, sich über drei Seiten erstreckende Passagen abdruckt. Mit Schreiben vom 7. April 1789 hatte Marcus Herz das Manuskript von Maimons *Versuch über die Transscendentalphilosophie* Kant übersandt. Kant antwortet am 26. Mai 1789 in einem langen Brief und Maimon zitiert daraus folgende Stellen:

Aber wo denken Sie hin, liebster Freund! mir einen großen Pack der subtilsten Nachforschungen, zum Durchlesen nicht allein, sondern auch zum Durchdenken zu überschicken; mir, der ich in meinem 66sten Jahre noch mit einer weiltläufigen Arbeit meinen Plan zu vollenden (theils in Lieferung des letzten Theils der Kritik, nämlich den der Urtheilskraft, welcher bald herauskommen soll, theils in Ausarbeitung meines³⁶¹ Systems der Metaphisik der Natur sowohl als der Sitten jenen kritischen Forderungen gemäß) beladen bin. Der ich überdem durch viele Briefe, welche spezielle Erklärungen über gewisse Punkte verlangen, unaufhörlich in Athem erhalten werde, und obendrein von wankender Gesundheit bin. Ich war schon bald entschlossen das Manuskript so fort mit der vorerwähnten so gegründeten Entschuldigung zurück zu schicken. Allein ein Blick, den ich darauf warf, gab mir bald die Vorzüglichkeit desselben zu erkennen, und daß nicht allein niemand von meinen Gegnern mich und die Hauptfrage so wohl verstanden, sondern daß auch nur Wenige zu dergleichen tiefen Untersuchungen so viel Scharfsinn besitzen möchten, als Hr. Maimon und dieses bewog mich u. s. w. In einer andern Stelle heißt es: »Herrn Maimons Schrift enthält übrigens so viele scharfsinnige Bemerkungen, daß er sie nicht ohne einen für ihn vortheilhaften Eindruck immer hätte ins Publikum schicken können u. s. w. In dem Schreiben an

³⁵⁸ Schulte 1999 (wie Anm. 20), S. 65.

³⁵⁹ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* II, S. 195f.

³⁶⁰ Wolff 2003 (wie Anm. 312), S. 55. Es entspricht also weder Maimons Selbstzeugnis noch Wolffs Überlieferung, wenn Christoph Schulte schreibt, dass Maimon »eine Apothekerlehre abbricht«. Schulte 2002 (wie Anm. 18), S. 214.

³⁶¹ In Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Band XI. Briefwechsel. Band 2. 1789-1794. Berlin 1900, S. 49, steht an dieser Stelle nicht: »meines Systems«, sondern: »eines Systems«.

mich selbst sagte er: »*Ew. Wohledeig. Verlangen habe ich so viel, als für mich thunlich war, zu willfahren gesucht, und wenn es nicht durch eine Beurtheilung Ihrer ganzen Abhandlung hat geschehen können, so werden Sie die Ursache dieser Unterlassung aus dem Briefe an Hm. H.... vernehmen. Gewiß ist es nicht Verachtung, die ich gegen keine ernstliche Bestrebung in vernünftigen und der Menschheit interessirenden Nachforschungen, am wenigsten aber gegen eine solche, wie die Ihrige ist, bey mir hege, die in der That kein gemeines Talent zu tiefsinnigen Wissenschaften verräth.*«³⁶²

Es ist merkwürdig, dass Maimon das erste dieser Kant-Zitate mitten im Satz abbricht: »*und dieses bewog mich u. s. w.*«³⁶³ Schlägt man die entsprechende Stelle in Kants Brief nach, um zu erfahren, was genau Maimon hier ausgespart hat, stößt man darauf, dass die Passage folgendermaßen weitergeht:

[...] und dieses bewog mich, seine Schrift bis zu einigen Augenblicken der Musse zurück zu legen, die ich nur jetzt habe erlangen können, und auch diese nur, um *die zwey erste Abschnitte* durchzugehen, über welche ich jetzt auch nur kurz seyn kan. [*Am Rande:*] HEn *Maymon* bitte ich diesen Brief zu *communiciren*. Es versteht sich, wie ich denke, von selbst, daß er dazu nicht geschrieben sey, um im Drucke zu erscheinen.³⁶⁴

Wie aus dem Kontext hervorgeht, lag Maimon der ganze Brief vor, Marcus Herz hatte ihm nicht nur einzelne Ausschnitte gezeigt. Wie Kant völlig unmissverständlich schreibt, soll sein Brief privat bleiben und nicht gedruckt werden. Dennoch hat Maimon sich nicht daran gehalten. Maimons widersprüchliches Verhalten wird nun offenkundig, wenn er in derselben *Lebensgeschichte*, in der er sich über Kants klar und deutlich formulierten Willen hinwegsetzt, in einem kurzen Kommentar zum Mendelssohn-Jacobi-Streit Friedrich Heinrich Jacobi dafür tadelt, »eine [...] Korrespondenz [...], die gar nicht dazu bestimmt war im Drucke zu erscheinen, [...] dem Publikum zur Schau gestellt«³⁶⁵ zu haben. Betrachtet man beide Stellen, so sieht man: Maimon war sich des Unterschieds zwischen einer Korrespondenz, die dazu bestimmt ist, im Druck zu erscheinen, und einer Korrespondenz, die nicht dazu bestimmt ist, im Druck zu erscheinen, sehr wohl bewusst. Dass Maimon klar war, wie fragwürdig es ist, wenn er aus einem privaten Brief zitiert, geht auch aus seinen etwa gleichzeitig mit dem zweiten Teil der *Lebensgeschichte* erschienenen *Streifereien im Gebiete der Philosophie* hervor. Dort druckt er, ohne die Einwilligung seines Briefpartners eingeholt zu haben, seine Korrespondenz mit Karl Leonhard Reinhold ab und schickt diesem Briefwechsel eine Erklärung voraus, die er großspurig *Manifest* nennt. In diesem *Manifest*, dem er das Motto voranstellt: »*Et nunc horrida belli*«³⁶⁶ und das er auch im Text selbst richtiger bzw. mehr dem Sachverhalt entsprechend als »Kriegserklärung«³⁶⁷ bezeichnet, macht er wie nebenbei die bittere Bemerkung: »[W]as das *äussere Verhältniß* anbetrifft, daß nämlich Herr *Reinhold* Professor einer berühmten Universität ist, und ich hingegen gar nichts bin, so verdient dieses die Rede nicht.«³⁶⁸ In Bezug auf den Abdruck des Briefwechsels lautet sein Hauptargument:

Nun weiß ich zwar so gut als irgend jemand, daß kein Korrespondent, ohne Einwilligung seines Korrespondenten, die ihm anvertrauten Briefe publiciren darf, wenn dieses nämlich zum *Nachtheil* desselben gereichen könnte. Wie aber wenn der Fall nicht ist? wie wenn es ein gelehrter Briefwechsel ist, wobei auf kein anderes Interesse Rücksicht genommen werden muß, als auf das

³⁶² Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte II*, S. 255-257.

³⁶³ Ebd., S. 256.

³⁶⁴ Kant 1900 (wie Anm. 361), S. 49.

³⁶⁵ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte II*, S. 185.

³⁶⁶ Maimon, Salomon: *GW 4*, S. 199.

³⁶⁷ Ebd., S. 212.

³⁶⁸ Ebd., S. 204.

Interesse der Wahrheit? Sollte es auch in diesem Falle unerlaubt seyn denselben bekannt zu machen? Dies kann ich nicht glauben, und so lange man darüber kein *positives Gesez* hat, und die *Moral* auch darüber nichts bestimmt, muß dieses der Willkür eines jeden überlassen werden.³⁶⁹

Der Behauptung, die *Moral* bestimme darüber nichts, scheint Maimon selbst nicht zu trauen, andernfalls bedürfte es ja nicht einer explizit als solcher deklarierten »Rechtfertigung«.³⁷⁰ Doch während – schlimm genug – Maimon im Fall Reinholds Briefe abdruckt, die an ihn selbst gerichtet waren, zitiert er im Falle Kants sogar aus einem Brief, der an einen Dritten adressiert war. Maimon fügt darüber hinaus auch noch an, man könne sich leicht denken, wie wichtig und angenehm Kants Erklärung, keiner der Gegenspieler habe ihn so gut verstanden wie Maimon, ihm sein musste. Das ist, auf eine höchst indirekte Art, eine Spitze gegen Reinhold, der an Maimon geschrieben hatte: »Meiner innigsten Ueberzeugung nach ist *Kant* von Ihnen mißverstanden«,³⁷¹ woraufhin Maimon in seinem Antwortschreiben natürlich mit der besagten Stelle aus Kants Brief an Marcus Herz repliziert hat, was wiederum Reinhold zu der Entgegnung veranlasste, er nehme seine Beschuldigung, Maimon habe Kant missverstanden, mit Vergnügen zurück, da Maimon Kants Zeugnis für sich anführen könne. Reinhold setzte hinzu: »Sie haben ihn also nur nach *meiner* Exegese mißverstanden«.³⁷² Eine Steilvorlage, die Maimon sogleich verwandelt, indem er zu dieser Reinholdschen Erklärung anmerkt: »Wenn Herr Professor *Reinhold* zugeben muß, daß ich *Kant* nicht mißverstanden, und nur nach *seiner* Exegese mißverstanden habe, so folgt daraus, als irgend ein Lehrsatz im Euklides, daß Herrn Professor *Reinholds* Exegese *falsch* ist, und er *Kant* nothwendig mißverstanden hat.«³⁷³ Doch auch wenn es sowohl in den *Streifereien* als auch in der *Lebensgeschichte* stellenweise dieselben Passagen sind, die Maimon aus Kants Brief an Marcus Herz abdruckt, so hat dieser nicht autorisierte Abdruck doch jeweils einen ganz anderen Zweck. Reinhold wird in der *Lebensgeschichte* namentlich gar nicht erwähnt,³⁷⁴ offenbar betrachtet Maimon seine Autobiographie demnach nicht als den ädaquaten Ort, um die schon andernorts ausgefochtene Privatfehde darüber, ob ganz konkret Reinhold Kant überhaupt verstanden habe, öffentlich zu machen. In den *Streifereien* verfolgte Maimon mit dem unerlaubten Abdruck des Briefwechsels die Absicht, Reinhold zu einer Fortführung des philosophischen Streits zu zwingen. In der *Lebensgeschichte* hingegen konnte Maimon den Abdruck nicht einmal nach den Maßstäben, die er bei Reinhold anlegt, für erlaubt halten, da der gelehrte Teil, den es in den entsprechenden Briefen zwischen Kant und Marcus Herz ja gab und der den Großteil des Briefwechsels ausmacht, gerade nicht abgedruckt wird. Wenn Maimon nur das Lob, das ihm von Kant gezollt wurde, abdruckt, dann ist ihm bewusst, dass diese Tat nicht einmal mehr entschuldigt werden kann. Nur erklärt: Denn in einer Gesellschaft und in einem Staat wie Preußen um 1792/1793, die sich für aufgeklärt halten, müsste es eigentlich eine Selbstverständlichkeit sein, jemandem, der von Kant bestätigt bekommt, niemand sonst von seinen Gegenspielern habe die Kantische Philosophie so gut verstanden, ein Lehramt für Philosophie an einer staatlichen Universität anzutragen. Was ist für Maimon der kleine Skandal, dass er gegen den Willen Kants dessen an einen Dritten gerichteten, privaten Brief, in dem einem Juden bescheinigt wird, er habe die Kantische

³⁶⁹ Ebd., S. 203f.

³⁷⁰ Ebd., S. 201. Im Kontext lautet die Stelle: »Ich nehme mir die Freiheit, einen philosophischen Briefwechsel, worin ich mit Herrn *Reinhold* gerathen bin, öffentlich bekannt zu machen, ohne erst bei ihm darüber um Erlaubniß anzuhalten. Dieses erfordert eine Rechtfertigung. Hier ist sie.« Ebd.

³⁷¹ Ebd., S. 221.

³⁷² Ebd., S. 236.

³⁷³ Ebd.

³⁷⁴ Das Schlusskapitel der *Lebensgeschichte*, die Allegorie eines Maskenballs, der zu Ehren der Dame Metaphysik gegeben wird, deute ich allerdings so, dass Karl Leonhard Reinhold dort verschlüsselt wieder auftaucht. Vgl. Anhang 1 (auf S. 104): Ist der »feige Kerk« in der *Lebensgeschichte* Karl Leonhard Reinhold?

Philosophie so gründlich durchdrungen wie sonst praktisch niemand, gegen den viel größeren Widerspruch, dass es in einer Gesellschaft und in einem Staat wie Preußen um 1792/93, die sich für aufgeklärt halten, eben diesem Juden einzig aus dem Grund, weil er Jude ist, überhaupt nicht möglich ist, Kant auch institutionell auf Augenhöhe entgegenzutreten! Die Religionszugehörigkeit dürfte, wie Maimon in einem Akt, den man heutzutage wahrscheinlich als Akt zivilrechtlichen Ungehorsams bezeichnen würde, bei der Berufung zu einem Professor für Philosophie ohnehin keine Rolle spielen, und erst recht nicht bei jemandem, den Kant als ebenbürtigen Gegner³⁷⁵ anerkennt. Es hatte seinen Grund, warum Maimon an Goethe schrieb: »Auf kein *öffentliches Lehramt* kann ich auch keinen Anspruch machen. Die Neuheit der Sache an sich (da noch bisher keiner von meiner Nation ein solches Lehramt bekleidet hat) [...] und die Liebe zur Unabhängigkeit von allen was die Wirksamkeit nach einer gewissen Norm einschränkt legen hierinn Hindernisse genug in Weg.«³⁷⁶ Wäre er auf die Unmöglichkeit, ein öffentliches Lehramt innezuhaben, wiederholt zu sprechen gekommen, wenn ihn der Gedanke nicht beschäftigt hätte? Die Vorstellung, Maimon hätte ein Hochschullehramt für Philosophie ausüben können, war ja nicht als solche abwegig; sie war abwegig unter den gegebenen rechtlichen Umständen.³⁷⁷ Der Brief an Goethe stammt vom 2. September 1794. Rund ein halbes Jahr später schrieb Fichte an Reinhold:

Gegen *Maimons* Talent ist meine Achtung grenzenlos; ich glaube fest, *und bin erbötig es zu beweisen*, daß durch ihn sogar die ganze Kantische Philosophie, so wie sie durchgängig, und auch von Ihnen verstanden worden ist, von Grund auf umgestoßen ist. Das alles hat er getan, ohne daß es jemand merkt, und indes man von seiner Höhe auf ihn herabsieht. Ich denke, die künftigen Jahrhunderte werden unserer bitterlich spotten [...].³⁷⁸

³⁷⁵ Gideon Freudenthal schreibt: »It is an irony of history that Maimon is known as a ›Kantian‹. Maimon developed a peculiar philosophy of his own, which is opposed to Kant's in most essentials.« Freudenthal 2006 (wie Anm. 63), S. 4. Seinen Widerspruch gegen ein essenzielles Kantisches Philosophem bringt Maimon auf die Formel: »Nun aber ist dieses *Ding an sich* in der That ein *Unding*; denn ein Unding ist ein Etwas (*objectum logicum*) wovon man sonst gar kein Merkmal angeben kann.« Maimon, Salomon: GW 4, S. 70. Vgl. Frank, Manfred: »Unendliche Annäherung«. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik. Frankfurt am Main 1997, S. 94-132. Tatsächlich wird Maimon in der Regel noch immer als »ein wichtiger Kantianer« bezeichnet. Vgl. Horwitz, Rivka: Mendelssohn und die Kabbala. In: Kabbala und die Literatur der Romantik. Zwischen Magie und Trope. Herausgegeben von Eveline Goodman-Thau, Gert Mattenklott und Christoph Schulte. Tübingen 1999, S. 20. Eine kuriose summarische Übersicht findet sich bei Vorländer: »Unter ›Halbkantianer‹ fassen wir eine Reihe unbedeutenderer Denker zusammen [...]. Zu ihnen gehören Reinhold, Maimon, Beck.« Vorländer, Karl: Geschichte der Philosophie. Berlin 1952, S. 370f.

³⁷⁶ Zit. n.: Schulz, Günter: Salomon Maimon und Goethe. In: Goethe. Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft, Band 16 (1954), S. 283. Sabbatia Joseph Wolff berichtet: »Herr P. U... ließ *Maimon* aufsuchen (gesucht mußte er wahrlich oft werden,) um ihm eine Stelle aus einem Briefe von *Goethe* vorzulesen; es hieß darin: »wie lebt denn unser *Maimon*? – wie geht es ihm? wir wünschen ihn hier in unserm Zirkel zu sehen.« Wolff 2003 (wie Anm. 312), S. 107.

³⁷⁷ Dass aber selbst juristisch gesicherte Möglichkeiten noch gar nichts über die Wahrscheinlichkeit ihrer Realisierung aussagen, kann man, beispielsweise, bei Max Weber nachlesen: »Das akademische Leben ist [...] ein wildes Hasard. Wenn junge Gelehrte um Rat fragen kommen wegen Habilitation, so ist die Verantwortung des Zuredens fast nicht zu tragen. Ist er ein Jude, so sagt man ihm natürlich: *lasciate ogni speranza*.« Weber, Max: Wissenschaft als Beruf. Sechste Auflage, Berlin 1975, S. 11.

³⁷⁸ Zit. n. Frank 1997 (wie Anm. 375), S. 105. Wie wenig Maimon späterhin allerdings mit Fichtes Art zu philosophieren anfangen konnte, wird aus einem Brief deutlich, den er am 7. Februar 1800 aus Schlesien an Lazarus Bendavid schrieb. Dort heißt es über Fichte: »Der ihm gemachte Vorwurf der leeren Spitzfindigkeit sollte freilich bewiesen werden; wird aber schwerlich bewiesen werden können. Denn wie könnte dieses geschehen? Etwa dadurch, daß jemand eine bestimmte Erklärung von Spitzfindigkeit aufstellte und zeigte, wie, dieser Erklärung zufolge, die Fichtesche Art zu philosophieren spitzfindig sey, so würde Fichte gewiß nicht säumen, eine, von dieser verschiedene Erklärung aufzustellen, und spitzfindig zeigen, daß, seiner Erklärung zufolge, seine Art zu philosophieren nicht spitzfindig sey!« Zit. n. Guttman, Jacob: Lazarus Bendavid. Seine Stellung zum Judentum und seine literarische Wirksamkeit. In: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. Einundsechzigster Jahrgang. Neue Folge, fünfundzwanzigster Jahrgang (1917), S. 207.

In seinem Brief an Goethe bemerkte Maimon aber auch dies: »Das Einzige also womit mir, in meinen jezigen Umständen gedient wäre, ist eine wenn auch kleine aber doch *fixe Pension* unter welchen *Titel* es will, nur muß es kein *Amt* sein, wozu ich nicht tauglich seyn möchte. Ich trette zwar erst in meinen 42 Jahr, aber die Stöße des Schicksals haben meine Haare frühzeitig genug grau gemacht.«³⁷⁹ Dass Maimon persönlich nicht für ein Amt tauglich war, zum Beispiel weil er es aufgrund seiner charakterlichen Disposition oder seines schweren Alkoholismus gar nicht durchgängig hätte ausüben können, mag stimmen oder nicht; man könnte sagen, ein Salomon Maimon, der seine gesamte Umgebung damit verblüfft, dass er eine dreijährige Lehre zum Apotheker absolviert, der würde es auch schaffen, für längere Zeit ein paar Semesterwochenstunden auf dem Katheder zu stehen. Aber Maimons Einschätzung seines eigenen Amtstauglichkeitsgrads spielt für die exemplarisch zu verstehende, aus aufgeklärter Perspektive vorgenommene Bewertung seines rechtlichen Status in Preußen Anfang der 1790er Jahre, und das heißt: des rechtlichen Status der Juden in Preußen Anfang der 1790er Jahre, überhaupt keine Rolle. Was in dem Brief an Goethe auch anklingt, ist Maimons fortschreitende Desillusionierung hinsichtlich einer Hoffnung auf die Änderung der Lage. Wenn Maimon sämtliche Voraussetzungen erfüllt, um in Berlin einer bürgerlichen Erwerbsarbeit nachgehen zu können, und trotzdem anschließend die Ausübung des erlernten Berufs verweigert, so tut er dies nicht aus reiner Bosheit. Wie fast jede seiner Provokationen, so hat auch diese den Zweck, Leuten, die sich selbst für aufgeklärt halten, es aber, gemessen zum Beispiel an den Maßstäben Maimons oder an den Maßstäben der französischen Nationalversammlung, die am 13. November 1791 mit sofortiger Wirkung die uneingeschränkte Rechtsgleichheit der Juden verfügte, nicht sind, ihre eigenen Widersprüche und Unzulänglichkeiten vorzuhalten. Wenn Maimon in Berlin eine dreijährige Ausbildung absolviert, so macht er damit klar, dass er bereit ist, sich den Regeln des bürgerlichen Staates, die von ihm fordern, einen Beruf zu erlernen, bis zu einem gewissen Grad völlig anzupassen. Warum sollte jemand, der als praktizierender Apotheker wahrscheinlich nicht nur außerhalb der Geschäftsöffnungszeiten regelmäßig alkoholisiert wäre, nicht wenigstens über die Theorie eines gesunden Körpers Kenntnisse erwerben wollen? Wenngleich die ersten (und alle weiteren) Versuche Maimons, Medizin zu treiben, in einem Desaster endeten,³⁸⁰ so hat er allerdings seine Absicht, Medizin studieren zu wollen, ja sogar als Vorwand angegeben oder doch wenigstens als offiziellen Grund angeführt, um nach Deutschland gelangen zu können. Mehrmals spricht Maimon von seinem Vorhaben, Medizin zu studieren. Tatsächlich ist dies, seiner Darstellung zufolge, sogar der Grund, warum er auf der Fuhre eines jüdischen Kaufmanns überhaupt nach Königsberg mitreisen konnte. In Königsberg jedoch wird ihm gesagt, dass er seinen Zweck, Medizin zu studieren, am besten in Berlin erreichen würde.³⁸¹ Und als er schließlich vor dem Rosenthaler Tor anlangt und dort einem Rabbiner sein Vorhaben, in Berlin Medizin zu studieren, eröffnet, wird er als Betteljude abgewiesen. Für jene Zeit, in der Maimon sich in Berlin zu etablieren beginnt, stellt er es genau umgekehrt dar – nun wird der Vorschlag, Medizin zu studieren, von außen an ihn herangetragen: »[M]eine Freunde bemerkten, wie ich in meinem Studium keinem festen Plan, sondern bloß meiner Neigung folgte. Sie machten mir den Vorschlag, daß ich Medizin studiren sollte, konnten mich aber dazu nicht bereden.«³⁸² Maimons Differenz mit den Regeln des bürgerlichen Staats beginnt erst dort,

³⁷⁹ Zit. n. Schulz 1954 (wie Anm. 376), S. 284.

³⁸⁰ Vgl. Maimon, Salomon: Lebensgeschichte I, S. 147-149.

³⁸¹ Vgl. Maimon, Salomon: Lebensgeschichte I, S. 259-263.

³⁸² Maimon, Salomon: Lebensgeschichte II, S. 194. An diese Stelle knüpft Maimon eine harsche Ausbildungskritik: »Ich bemerkte, daß [...] die mehrsten Mediziner *sich die Unwissenheit des Publikums zu Nutze machten*, nach eingeführten Gebrauch einige Jahre auf Universitäten zubringen, wo sie alle Kollegien zu besuchen zwar Gelegenheit haben, aber sie wenig besuchen, zuletzt für Geld und gute Worte sich eine Dissertation verfertigen lassen, und also auf eine leichte Art Mediziner werden.« Ebd., S. 244, berichtet Maimon über seinen Aufenthalt in Breslau, wo sich die ganze Farce seines Medizinstudiums wiederholt: »Alle suchten mich zu bereden, daß ich mich der Medizin widmen sollte, wogegen

wo dem Bildungstrieb nicht als solchem Bedeutung beigemessen, sondern wo er aus einer utilitaristischen Perspektive betrachtet wird. Aus diesem Grund liest Maimons Beschreibung seiner Apothekerausbildung sich wie eine Travestie auf das Projekt der bürgerlichen Verbesserung der Juden:

Endlich that man mir den Vorschlag, die *Apothekerkunst* zu erlernen, und da ich schon sowohl von der *Physik* überhaupt, als von der *Chemie* einige Kenntnisse erlangt hatte, so ließ ich mir dieses gefallen. Meine Absicht dabey war aber nicht, *praktischen Gebrauch* davon zu machen, sondern bloß *anschauende theoretische Erkenntniß* zu erlangen. Anstatt daher *selbst Hand anzulegen*, und dadurch in dieser Kunst eine Fertigkeit zu erlangen, gab ich nur einen bloßen *Zuschauer*, bey wichtigen chemischen Prozessen ab. Ich erlernte also die Apothekerkunst, ohne doch im Stande zu seyn, Apotheker zu werden.³⁸³

Es ist nicht so, dass Juden ein Doktorat völlig verwehrt gewesen wäre, die rechtliche Situation in Preußen war eindeutig: »Jews were allowed to get a doctorate at German universities for the first time 1721, but only in medicine.«³⁸⁴ Maimon aber wollte auch gegenüber der bürgerlichen Öffentlichkeit nicht wie Marcus Herz Mediziner *und* Philosoph, sondern *nur* Philosoph sein und gibt klar zu verstehen, dass er ein ›aufgeklärtseynwollendes‹ Projekt, das in erster Linie an der Frage interessiert ist, wo man Juden *brauchen* kann, für eine pervertierte Form von Bildung, für degradierend und entwürdigend hält. Gegen Zweckorientiertheit und bloße Nutzenanwendung hegt Maimon schon deshalb eine Aversion, weil die Bestimmung eines Nutzens als solchem noch gar nichts über dessen Wert aussagt:

Was soll man nun von *Weltleuten*, ja sogar von *Gelehrten* denken, welche die *spekulative Wissenschaften* bloß darum verachten, weil sie keinen unmittelbaren *Nutzen* im gemeinen Leben haben? Was würde ein *Neuton*, ein *Leibnitz* dazu sagen, wenn sie hören sollten, daß man ihre herrliche *Erfindung* (Differentialrechnung) nicht als einen *Funken der Gottheit*, als einen *Adelsbrief*, wodurch die *hohe Abstammung des menschlichen Geistes* von den reinen *Intelligenzen* bewiesen wird, sondern bloß des Nutzens wegen schätzen will, daß man dadurch (in der Artillerie) berechnen kann, wie man die größte mögliche Anzahl Menschen in der kürzesten Zeit tödten kann? Wer kann die *Ausübung der Seelenkräfte an sich*, sollte sie auch keinen andern *Nutzen* haben, *unnütz* nennen? Gewiß nur der, der sie nie genossen hat. [...] Ich habe ausgeschweift, aber es war *ein Wort zu seiner Zeit*.³⁸⁵

Wie Maimon philosophisch begründet, stellt auf seinem Weg, den er als Suche nach der Wahrheit darstellt, ein Nutzen sogar eher etwas Hinderliches, Unbrauchbares, ja man ist versucht zu sagen, etwas Unnützes dar:

Fragt mich jemand, wozu nutzt diese oder jene Wahrheit, so weiß ich nichts vorteilhafteres für die Wahrheit zu sagen, als sie nutzt zu *Nichts*, denn obschon eine Wahrheit im menschlichen Leben nutzen kann, so ist doch dieser mittelbare Nutzen ihr bloß zufällig, ihrer Bestimmung nach

ich immer einen großen Widerwillen gehabt hatte. Als ich aber aus allen Umständen sahe, daß ich sonst schwerlich Unterstützung finden würde, so ließ ich mich dazu bereden. Hr. Professor *Garve* empfahl mich dem Hrn. Professor *Morgenbesser*, ich frequentirte auch einige Zeit seine medizinischen Vorlesungen, konnte aber doch meinen Widerwillen gegen diese Kunst nicht überwinden, und gab also diese Kollegien wieder auf.«

³⁸³ Maimon, Salomon: Lebensgeschichte II, S. 195.

³⁸⁴ Wade, Mara: Enlightenment Self-Fashioning in the German Vernacular: Salomon Maimon's Autobiography. In: Lessing Yearbook XXIX (1997), S. 195.

³⁸⁵ Maimon, Salomon: GW 5, S. 324f.

hingegen soll sie nicht nutzen, d. h. ein Mittel zu etwas Gutem abgeben, sondern etwas Gutes selbst seyn.³⁸⁶

Mit dieser unbürgerlichen Einstellung *par excellence*, die von der Gesellschaft erwartet, sie müsste jemanden erhalten und ernähren, der hauptberuflich nichts anderes betreiben will als die Ausübung der Seelenkräfte an sich, könnte ein ›nicht eigentlicher Bürger‹ noch heute nirgendwo auf der Welt und nirgendwo selbst in der Wissenschaft sein Glück machen (was weniger über den ›nicht eigentlichen Bürger‹ aussagt als über dessen Umwelt), und er konnte es auch nicht im Preußen des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Um zu ermessen, wie weit Maimon »seiner Zeit [...] voraus war [...] – zu einer Zeit, wo das Leben außerhalb von Kollektiven, Gemeinden, Ständen und Korporationen, Staat und Institutionen praktisch vogelfrei machte«,³⁸⁷ und wie sehr es »das Schicksal und Drangsal Salomon Maimons geworden [ist], daß er eine individuelle, moderne jüdische Existenz lebte, lange bevor selbst in der aufgeklärten Berliner Gesellschaft die sozialen Bedingungen dafür bestanden«,³⁸⁸ ist es nötig, auch die politische und rechtliche Situation zu betrachten,³⁸⁹ in der die Juden in Preußen sich um die Zeit befinden, als Maimon sich dort zu etablieren beginnt. In der zweiten Hälfte der 1770er Jahre, als Maimon nach Berlin kommt, herrscht dort immer noch Friedrich der Einzige. Der hatte – um nur einige wenige Fakten aufzuzählen – bereits 1750 ein Reglement³⁹⁰ erlassen, demzufolge Juden in Preußen Schutzgelder zu zahlen und pro Jahr eine bestimmte Menge seiner minderwertigen Manufakturwaren aufzukaufen und zu exportieren hatten. Mit fremden Leinenwaren, gefärbtem Leder, verarbeiteten Pelzen und Tabak zu handeln, war Juden verboten. Gleichzeitig waren sie von staatlichen Leistungen der Armen- und Krankenpflege sowie von Hilfgeldern zum Hausbau ausgeschlossen, ebenso von allen Staatsämtern, dem Ackerbau, dem Handwerk und allen Zünften, der Chirurgie und der Universitätslaufbahn. Vor Gericht hatten sie eine nachteilige Behandlung hinzunehmen. Für Diebstähle und Hehlereien wie auch für Verbindlichkeiten hatte nicht der einzelne

³⁸⁶ Maimon, Salomon: GW 1, S. 613f. Vgl. ebd., S. 615: »[D]ie Menschen fragen immer nach dem Nutzen, wodurch sie mit sich selbst in einen Widerspruch gerathen, denn wenn jedes Ding nur darum gut ist, weil es zu etwas anders nutzt, so muß dieses Andere entweder an sich etwas Gutes seyn, oder wieder zu etwas Gutem nutzen u. s. w. bis ins Unendliche. Zu behaupten also, daß alles Mittel ist, ohne doch etwas, wozu es Mittel ist, zuzugeben, ist also ein offener Widerspruch, dieses hat schon Aristoteles gesagt, und dieses sollte von rechtswegen nicht nöthig seyn, gesagt zu werden, weil es schon im Begriff vom Nutzen liegt, und doch kann man es noch im achtzehnten Jahrhundert nicht genug sagen.«

³⁸⁷ Schulte 2003 (wie Anm. 320), S. 10.

³⁸⁸ Schulte 1999 (wie Anm. 20), S. 47.

³⁸⁹ Die folgende Zusammenstellung stützt sich auf: Bringmann, Wilhelm: Preußen unter Friedrich Wilhelm II. (1786-1797). Frankfurt am Main 2001, S. 196-235; Heinrich, Gerda: Riems »Apologie für die unterdrückte Judenschaft in Deutschland« im Kontext der Debatte um »bürgerliche Verbesserung der Juden«. In: Andreas Riem. Ein Europäer aus der Pfalz. Herausgegeben von Karl H. L. Welker. Stuttgart 1999, S. 95-105; Schenk, Tobias: Wegbereiter der Emanzipation? Studien zur Judenpolitik des »Aufgeklärten Absolutismus« in Preußen (1763-1812). Berlin 2010, S. 20-48, S. 386 und S. 497-513. Vgl. Goldenbaum, Ursula: Die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung 1697-1796. Einleitung. In: Appell an das Publikum. Die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung 1697-1796. Herausgegeben von Ursula Goldenbaum. Mit Beiträgen von Frank Grunert, Peter Weber, Gerda Heinrich, Brigitte Erker und Winfried Siebers. Teil 1. Berlin Verlag 2004, S. 9: »Aufgrund der gegebenen engen Bindung der Staaten an eine bestimmte Religionsauffassung mußte [...] jede Diskussion und Veränderung der Religion auch notwendig politische und juristische Kontroversen oder Konflikte zur Folge haben.«

³⁹⁰ Christoph Schulte erläutert: »[D]as *General Privilegium und Reglement* von 1730 und später das *Revidierte General-Privilegium und Reglement* von 1750 [...] stellten eine Verschlechterung gegenüber der Situation von 1671 dar. Das Reglement Friedrichs II. von 1750 [...] teilte die Juden in sechs verschiedene Klassen [...] ein. [...] Moses Mendelssohn war nach dieser Klassifikation nur »außerordentlicher Schutzjude« und hätte bei Verlust seiner Anstellung, später Teilhaberschaft an der Seidenmanufaktur Bernhard mitsamt seiner Familie Berlin sofort verlassen müssen – ungeachtet seines europaweit verbreiteten Rufs als Philosoph und Aufklärer.« Schulte, Christoph: Die doppelte Apologetik der Haskala. In: Religious Apologetics – Philosophical Argumentation. Herausgegeben von Yossef Schwartz und Volkhard Krech. Tübingen 2004, S. 429f. Vgl. Freund, Ismar: Die Emanzipation der Juden in Preußen unter besonderer Berücksichtigung des Gesetzes vom 11. März 1812. Ein Beitrag zur Rechtsgeschichte der Juden in Preußen. Band 1. Darstellung. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1912. Hildesheim 2004, S. 15-96.

Gläubige, sondern seine gesamte Gemeinde zu haften. Die Aufnahme Moses Mendelssohns in die Berliner Akademie der Wissenschaften³⁹¹ verhinderte Friedrich. Von seinen Ministern verlangte er (vergebens) sogar die Ausweisung aller vermögens- und arbeitslosen Juden aus Westpreußen, nachdem er diese Provinz annektiert hatte.

Wilhelm Bringmann hält es für »unerfindlich, wie Apologeten dieses Königs aus alledem den Schluß ziehen können, er habe »in voller Übereinstimmung mit dem säkularen, toleranten und antitraditionalistischen Grundwesen Preussens die innere Emanzipation des Judentums in Deutschland« eingeleitet»,³⁹² denn »[w]ie so häufig im Fall der Geschichtsschreibung über Friedrich den Großen trifft das genaue Gegenteil zu«,³⁹³ und er urteilt: »Friedrichs Antisemitismus war ein Ausdruck seines tiefsitzenden [...] antiliberalen Ressentiments, das seine eigenbrödlerische Wirtschafts- und Finanzpolitik zum Fiasko werden ließ, aber neben seinem Feldherrnruhm seine Popularität in Deutschland in den folgenden beiden Jahrhunderten gewährleistete.«³⁹⁴ Umgekehrt gelte für Friedrichs Nachfolger:

Wenn man sich [...] fragt, warum Friedrich Wilhelm II. in der mehrheitlich nicht gerade judenfreundlichen preußisch-deutschen Geschichtsschreibung des 19. und – teilweise – des 20. Jahrhunderts über die berechtigte Kritik hinaus so schlecht behandelt worden ist, wird man in seinem in der Reihe der Hohenzollernmonarchen ganz ungewöhnlichen Philosemitismus [...] einen [...] Grund finden.³⁹⁵

Bringmann schreibt: »Obwohl nach dem Beispiel der Obrigkeit in der Bevölkerung des friderizianischen Preußen ein lebhafter Judenhaß virulent war, zeigte Friedrich Wilhelm II. von Anfang an eine ausgesprochen freundliche Haltung gegenüber dieser Glaubensgemeinschaft.«³⁹⁶ Die Publikation der *Lebensgeschichte* fällt in jene Zeit, die Gerda Heinrich die »zweite Phase der Debatte um »bürgerliche Verbesserung« [der Juden]« nennt.³⁹⁷ Die erste Phase der Debatte begann mit Dohms Schrift, der Tod Friedrichs des Großen schließlich markiert die Zäsur zwischen der ersten und der zweiten Phase, welche bis 1793 andauerte.

Mit dem Amtsantritt Friedrich Wilhelms II. verband die Judenschaft in Berlin große Hoffnungen, nachdem ihr Gleichberechtigung nun immerhin in Aussicht gestellt wurde. Bereits in einer Instruktion vom 28. September 1786 wies der König sein Generaldirektorium an, »mit Nachdruck darauf zu halten, dass die ohnedem schon gedrückte jüdische Nation, soweit es möglich, soulagiret und von dem General Fiscal nicht so gräulich gequälet werde«.³⁹⁸ Auf eine deutliche Milderung der rigiden friderizianischen Judengesetzgebung war Friedrich Wilhelm II. bereits durch Johann Christof Woellners³⁹⁹ Kronprinzenvorträge eingestimmt worden. Im März 1788 und wieder im August 1788

³⁹¹ Auch Marcus Herz wird es später nicht besser ergehen. Vgl. D'Aprile, Iwan-Michelangelo: Die schöne Republik. Ästhetische Moderne in Berlin im ausgehenden 18. Jahrhundert. Tübingen 2006, S. 113.

³⁹² Bringmann 2001 (wie Anm. 389), S. 224.

³⁹³ Ebd.

³⁹⁴ Ebd., S. 223.

³⁹⁵ Ebd., S. 226.

³⁹⁶ Ebd., S. 224.

³⁹⁷ Heinrich 1999 (wie Anm. 389), S. 95.

³⁹⁸ Zit. n. Schenk 2010 (wie Anm. 389), S. 47.

³⁹⁹ Das Zerrbild, das von Woellner über mehr als zwei Jahrhunderte hinweg in der Historiographie der Berliner Aufklärung gezeichnet wurde, ist in jüngster Zeit plausibel korrigiert worden, vgl. Krause, Peter: Mit Kants schädlichen Schriften muß es auch nicht länger fortgehen. Trägt die Ära Woellner ihren Namen zu Recht? In: Stillstand, Erneuerung und Kontinuität. Einsprüche zur Preußenforschung. Herausgegeben von Jörg Wolff. Frankfurt am Main 2001, S. 87-140 [die dem Aufsatz angehängte Bibliographie bricht, offensichtlich aufgrund eines drucktechnischen Versehens, leider mittendrin ab]; Menk, Andreas: Johann Heinrich Schulz – »Meteor an dem Kirchenhimmel der Mark von Deutschland«. Über eine personelle Konstellation der Ermöglichung radikaler Religionskritik im spätfriederizianischen Preußen. In:

forderte der Monarch das Generaldirektorium erneut auf, die Angelegenheiten der Juden an die Spitze der monatlichen Geschäftslisten zu setzen. Das preußische Religionsedikt vom 9. Juli 1788 bekannte sich ausdrücklich zur Toleranz gegenüber allen christlichen Religionen sowie gegenüber der jüdischen Religion in Preußen. Eine Trennung von Staat und Kirche wurde damit freilich nicht besiegelt; im Gegenteil, der Monarch war weiterhin Oberhaupt der protestantischen preußischen Landeskirche, Inhaber des landesherrlichen Kirchenregiments, Träger der staatlichen Kirchenhoheit, und Mitteilungen der Obrigkeit wurden auf der Kanzel verlesen. Das Religionsedikt von 1788 gewährleistete nun, dass jeder preußische Untertan aus »innerer, eigener, freyer Ueberzeugung für seine Person von einer Confession zur andern übergehen«⁴⁰⁰ konnte. Jeder hatte das Recht, eines der in Preußen anerkannten Bekenntnisse zu wählen, und brauchte den Konfessionswechsel nur den Behörden anzuzeigen. Bettina Stangneth schreibt:

Selbstverständlich war Friedrich II. mit seiner Gleichgültigkeit in allen Religionsdingen und seiner so fortschrittlichen Toleranz *de facto* weit über die Inhalte des *Religionsediktes* hinausgegangen; *de jure* aber bestand für eine tolerante Behandlung oder die Wahrung der Gewissensfreiheit nicht die geringste Rechtssicherheit. [...] In den Augen der Zeitgenossen [...] hinkte diese Reform der Zeit und der Gewohnheit an eine neue Praxis soweit hinterher, daß dieser juristische Fortschritt nur noch als Rückschritt verstanden werden konnte.⁴⁰¹

Den Grund dafür, dass die 1787 eingeleitete Reform der Judengesetzgebung versandete, obwohl Woellner beim König beharrlich zugunsten der Juden intervenierte, sieht die neuere Forschung zum einen in der für Friedrich Wilhelm II. typischen Durchsetzungsschwäche und Inkonsequenz, zum anderen in der Verschleppungstaktik des Generaldirektoriums. Die maßgebliche Fraktion in der preußischen Administration verfolgte ein Reformkonzept, das eben nicht auf die sofortige und bedingungslose Emanzipation abzielte, sondern das von den Juden verlangte, dass sie erst ihren durch die bisherige Verfassung bewirkten »verderbten« und »verstockten« Charakter ablegen müssen, bevor sie sich zu Staatsbürgern qualifizieren können. Am Anfang des Programms sollten den Juden erweiterte ökonomische Betätigungsfelder in Ackerbau und Handwerk zugewiesen werden, in der Folgezeit dieses etatistischen Erziehungsprogramms sollte die völlige Angleichung an soziokulturelle Standards der christlichen Mehrheitsgesellschaft stehen, Rechtsgleichheit hingegen sollte den Juden allenfalls schrittweise gewährt werden. Angesichts solcher Vorbedingungen für die staatsbürgerliche Gleichstellung gerieten die Juden nicht nur unter starken Assimilationsdruck, sondern es verschärfte sich auch die innerjüdische Emanzipationsdebatte. Immerhin wurde 1792 die solidarische Haftung der jüdischen Gemeinden für die Schutzgeldzahlungen aufgehoben; ansonsten aber kam die Reform der Judengesetzgebung in Preußen nicht vom Fleck. Im Mai 1792 – kurz nachdem der erste Teil der *Lebensgeschichte* und einige Zeit bevor der zweite Teil der *Lebensgeschichte* erscheint – wird die Reform angesichts der revolutionären Ereignisse in Frankreich⁴⁰² »bis zur Wiederherstellung der Ruhe in Europa«⁴⁰³ gänzlich ausgesetzt. Im letzten Heft seiner *Stats-Anzeigen*, erschienen am 18. Dezember 1793, erklärt August Ludwig Schlözer die »bürgerliche Verbesserung der Juden« nach

Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte. Thema: Radikale Spätaufklärung in Deutschland. Einzelschicksale – Konstellationen – Netzwerke. Herausgegeben von Martin Mulsow und Guido Naschert. Band 24 (2012), S. 135-171; Stangneth 2003 (wie Anm. 309), S. XVII-XXX und S. XLI-LII.

⁴⁰⁰ Zit. n. Birtsch, Günter: Religions- und Gewissensfreiheit in Preußen von 1780 bis 1817. In: Zeitschrift für Historische Forschung, Nr. 11 (1984), S. 193.

⁴⁰¹ Stangneth 2003 (wie Anm. 309), S. XXIII.

⁴⁰² Vgl. Möller, Horst: Aufklärung, Judenemanzipation und Staat. Ursprung und Wirkung von Dohms Schrift über die bürgerliche Verbesserung der Juden. In: Deutsche Aufklärung und Judenemanzipation. Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte. Beiheft 3. Internationales Symposium anlässlich der 250. Geburtstage Lessings und Mendelssohns. Herausgegeben von Walter Grab. Tel Aviv 1980, S. 139 und S. 147.

⁴⁰³ Zit. n. Schenk 2010 (wie Anm. 389), S. 513.

dem Modell Dohms und Mendelssohns für gescheitert und rekuriert auf einen Plan der Strasbourger Bürgerschaft von 1790, der für Juden Ghettoisierung, Zwangsmaßnahmen und rigorose berufliche Restriktionen vorsah. Als 1794 das neue Allgemeine Landrecht in Kraft tritt, gelten Juden weiterhin nicht als Staatsbürger, sondern als ›Schutzverwandte‹.

10. Maimons ambivalentes Verhältnis zu Berlin

Warum Maimon es in Polen-Litauen nicht mehr aushält und was genau es ist, das in ihm den Entschluss heranreifen lässt, seine Heimat und seine Familie zu verlassen, sagt er sehr deutlich: »Da meine äußern Umstände immer schlechter wurden, weil ich mich nicht mehr zu meinen gewöhnlichen Geschäften schicken wollte, und mich daher überall außer meiner Sphäre befand; ich auch von der andern Seite meine Lieblingsneigung zum Studium der Wissenschaften in meinem Wohnorte nicht genug befriedigen konnte, so beschloß ich mich nach Deutschland zu begeben.«⁴⁰⁴ Der Umkehrschluss lautet daher wohl: Er hatte gehofft, in Deutschland – auch dann wenn er sich nicht zu seinen gewöhnlichen Geschäften schickt – zu annehmbaren äußeren Umständen zu finden, und er hatte gehofft, in Deutschland seine Lieblingsneigung zum Studium der Wissenschaften befriedigen zu können. Zeichnet man Maimons Ortswechsel seit seinem Entschluss, nach Deutschland zu migrieren, nur in den gröbsten Umrissen nach, ergibt sich folgendes Bild: Mit Anfang 20 verlässt Maimon Litauen, reist nach Königsberg und von dort aus mit dem Schiff weiter nach Stettin. Von Stettin macht er sich zu Fuß auf den Weg nach Berlin und wird, als er dort am Rosenthaler Tor ankommt, als Betteljude abgewiesen, der Einlass in die Stadt wird ihm verwehrt. Ein halbes Jahr schlägt er sich als Bettler in der Gegend herum und geht dann nach Posen. Dort findet er eine Anstellung als Hofmeister und bleibt bis 1780, bis er fast alle Leute vergrault hat, dann reist er wieder nach Berlin. Weil er sich diesmal auf die Post setzt und nicht wieder zu Fuß als Betteljude vor dem Rosenthaler Tor ankommt, kann er problemlos die Stadtgrenze passieren, und dank wohlhabender Mäzene kann er in der Stadt bleiben. Er bleibt bis 1783, reist schließlich über Hamburg nach Holland, wo er ein Dreivierteljahr bleibt, dann reist er über Hannover wieder nach Hamburg und bleibt dort rund zwei Jahre, bis er wieder nach Berlin reist, von wo aus er für einige Monate nach Dessau geschickt wird, bis er wieder nach Berlin zurückkehrt. Bald darauf beschließt er, Berlin abermals zu verlassen, und er reist nach Breslau, wo er aber auch nicht lange bleibt, weil er wieder nach Berlin zurückkehrt. Von dort aus wird er für einige Zeit nach Potsdam geschickt, bis er wieder nach Berlin zurückkehrt, und nun schreibt er u. a. seine *Lebensgeschichte*. Am 4. August 1795 schreibt Wilhelm von Humboldt an Schiller: »Der Graf Kalckreuth, bei dem Maimon sich aufhält, hat Befehl erhalten, Berlin zu verlassen. Er soll sich zu frei über politische Dinge geäußert haben. Wahrscheinlich geht Maimon mit ihm. Einmal fand ich ihn nicht bei sich (ein endemisches Übel bei den Berlinern, nicht zu Hause zu sein), und nun wird er wahrscheinlich schon fort sein.«⁴⁰⁵ Tatsächlich reist Maimon 1795 auf Einladung des Grafen Adolph von Kalckreuth auf dessen Gut in Siegersdorf bei Freystadt in Schlesien, lebt dort auf dessen Kosten, kann völlig frei die Bibliothek des Grafen nutzen und verfasst noch mehrere umfangreiche philosophische Werke. Maimon, der glaubt, hier sein »Ideal der *vita contemplativa*«⁴⁰⁶ verwirklichen zu

⁴⁰⁴ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* I, S. 259.

⁴⁰⁵ Humboldt, Wilhelm von / Schiller, Friedrich: *Briefwechsel*. Band 1. Berlin 1962, S. 80.

⁴⁰⁶ Ehrensperger, Florian: *Weltseele und unendlicher Verstand. Das Problem von Individualität und Subjektivität in der Philosophie Salomon Maimons*. München 2006.

<URL: http://salomon-maimon.de/forschung/Dissertation_Ehrensperger_13.9.06.pdf>, S. 142 (Zugriff am 13. Dezember 2014).

können, bleibt auf diesem Gut bis zu seinem Lebensende.⁴⁰⁷ In den Schriften des Grafen Adolph von Kalckreuth findet Maimons Name sich nicht. Am 22. November 1800 stirbt Maimon. Wie ein Ketzer wird er außerhalb des Friedhofs der jüdischen Gemeinde von Glogau begraben,⁴⁰⁸ sein Nachlass wird verbrannt. Wo Maimons Grabstätte sich befindet, ist bis heute unbekannt.

An der bloßen Aufzählung von Maimons häufigen Ortswechseln seit seiner Ankunft in Preußen fällt auf, dass Berlin für Maimon eine beständige Herausforderung darstellte, gleichzeitig aber auch ein fortwährender Anziehungspunkt. Berlin war der Ort, an dessen lebendigen Aufklärungsdebatten Maimon partizipierte, der Ort, an dem die Chancen auf eine Publikation seiner Schriften erstmals realisiert werden konnten, der Ort, zu dessen Kulturlaute auch Maimon beitrug, der Ort, an dem Maimons reichhaltige und produktive Zusammenarbeit mit Karl Philipp Moritz begann,⁴⁰⁹ die geradezu das Musterbeispiel einer die christlichen und jüdischen Konfessionsgrenzen überwindenden Symbiose darstellte. Und doch bezieht sich jene Äußerung Maimons in der *Lebensgeschichte*: »Diese Zeit war unstreitig die glücklichste und ehrenvollste Periode in meinem Leben«,⁴¹⁰ auf seine Zeit in Posen und eben nicht auf seine Zeit in Berlin. Die Beschreibung, die Maimon von seinen Jahren in Posen gibt, legt nahe, dass er dort, was die ihm lange erwiesene Ehrerbietung anbelangt, eine ähnliche Rolle hätte einnehmen können, wie sie Mendelssohn in Berlin zuteil geworden war. Nicht ohne Grund aber lautet das letzte Wort des ersten Teils der *Lebensgeschichte*: »Berlin«.⁴¹¹ Wiewohl sein Posener Mäzen den ketzerischen Maimon des Schutzes wider alle fanatischen Orthodoxen der Stadt versichert und ihn bittet zu bleiben, verabschiedet sich Maimon nach Berlin, denn allein dort, im Zentrum der jüdischen Aufklärung, scheint es ihm möglich zu sein, den Rest des ihm anklebenden Aberglaubens durch Aufklärung zu vernichten. Demzufolge ist die bloße Erkenntnis des Aberglaubens noch nicht gleichbedeutend mit dessen Vernichtung, vielmehr scheint der Umgebung die letztgültige Rolle zuzukommen, um ein Abstreifen des letzten Restes von Aberglauben zu ermöglichen. Der Fanatismus der Posener Gelehrten, sagt Maimon, sei es gewesen, der sein Verlangen, nach Berlin zu reisen, rege gemacht habe;⁴¹² offenbar weil er sich Berlin als eine Stadt vorstellte, die nicht von Orthodoxie und Fanatismus geprägt ist. Zweimal steht Maimon an der Berliner Stadtgrenze, doch wie unterschiedlich sind die beiden Grenzschilderungen! Das Leidenspathos des ersten – fehlschlagenden – Versuchs, den Maimon unternimmt, um nach Berlin zu gelangen, kontrastiert stark mit der Nüchternheit des Unproblematischen, wie sie uns im zweiten – gelingenden – Versuch begegnet. Das hundertfünfzigseitige Traktat über den *Führer der Unschlüssigen* steht genau zwischen der ersten und der zweiten Grenzschilderung, die hier näher betrachtet werden sollen. Von seinem ersten Versuch schreibt Maimon, er habe seine »Reise nach Berlin unter immerwährenden Kampf mit Mangel und

⁴⁰⁷ Bei Julius von Voß heißt es, Graf Kalckreuth habe sich erboten, Maimon »auf seinen Gütern lebelang eine sorgenfreie Ruhestätte zuzusichern, wenn er ihm dahin folgen wollte. Maimon ließ sich das nicht zweimal sagen«. Voß 1817 (wie Anm. 14), S. 272. Vgl. Ehrensperger, Florian unter Mitwirkung von Gideon Freudenthal und Yitzhak Melamed: Salomon Maimon: Chronologie.

<URL: <http://www.salomon-maimon.de/maimon/chronologie.html>> (Zugriff am 13. Dezember 2014).

⁴⁰⁸ Julius von Voß berichtet: »Zu Glogau versagten sie dem berühmten Maimon ein Grab, und da eine obrigkeitliche Weisung sie anhielt, den Leichnam zu bestatten, geschah es wenigstens, an den Denker sich rächend, so, daß sein Kopf nach der Seite gekehrt wurde, wo der übrigen Beine liegen.« Voß, Julius von: Neu-Berlin. Oder vaterländische Ideen über Wiedergedeihen und Emporblühen dieser Hauptstadt. Berlin 1811, S. 130.

⁴⁰⁹ Sabbatia Joseph Wolff zitiert in den *Maimoniana* »eine Ankündigung von 1793 als Beleg [...], wo Maimon eine Biographie von Moritz herauszugeben willens war. Der Herr Buchhändler M...r sagte in derselben: »Die Erscheinung der Biographie eines im vielem Betrachte so originellen Mannes von einem so philosophischen Kopfe, als Herr S. Maimon ist, bearbeitet, kann dem lesenden Publikum wohl nicht anders, als sehr willkommen seyn, u.s.w.« Wolff 2003 (wie Anm. 312), S. 80.

⁴¹⁰ Maimon, Salomon: Lebensgeschichte I, S. 286.

⁴¹¹ Ebd., S. 292.

⁴¹² Vgl. ebd.

Elend aller Art, fort[gesetzt]. Endlich erreichte ich diese Stadt. Hier glaubte ich meinem Elende ein Ende zu machen, und alle meine Wünsche zu erreichen, betrog mich aber leider sehr.«⁴¹³ Nun folgt ein Einschub, in dem Maimon seine christlichen deutschen Leser mit einigen Grundzügen der berlinischen Judengesetzgebung bekanntmacht. Nach wie vor war das friderizianische ›Generalreglement für die Juden‹ aus dem Jahr 1750 in Kraft, nach dem Juden sich nur dann in Berlin aufhalten durften, wenn sie sehr reich waren, oder wenn sie ein ›Generalprivileg‹ besaßen, oder wenn sie zur Klasse der ›Schutzjuden‹ zählten, oder wenn sie als Beamte der jüdischen Gemeinde tätig waren, oder wenn sie als Bedienstete reicher Juden arbeiteten. Das Rosenthaler Tor war das einzige Tor, durch das die Juden die Stadt passieren durften. Weil die jüdische Gemeinde die Verantwortung trug, wenn einem Unwürdigen der Passierschein ausgestellt worden war, wurde jeder ankommende Jude vor dem Rosenthaler Tor aufs Genaueste befragt.⁴¹⁴ Maimon schreibt:

Da, wie bekannt, in dieser Residenzstadt kein Betteljude gelitten wird; so hat die hiesige jüdische Gemeinde zur Versorgung ihrer Armen ein Haus am Rosenthaler Thore bauen lassen, worin die Armen aufgenommen, von den jüdischen Aeltesten über ihr Gesuch in Berlin befragt, und nach Befinden entweder, wenn sie krank sind, oder einen Dienst suchen, in der Stadt aufgenommen, oder weiter verschickt werden.⁴¹⁵

Seiner Beschreibung zufolge trifft er in diesem Armenhaus einen Rabbiner, dem er seinen selbstverfassten Kommentar zum *More Newuchim* zeigt und dem er von seinem Plan erzählt, in Berlin Medizin zu studieren. Als am Abend die jüdischen Ältesten kommen und jeder Ankömmling nach seinem Gesuch befragt wird, antwortet Maimon nur, er wünsche in Berlin zu bleiben, um Medizin zu studieren. Das Gesuch wird abschlägig beschieden: »Die Verweigerung der Erlaubniß in Berlin zu bleiben, war für mich ein Donnerschlag. Das letzte Ziel aller meiner Hoffnungen, meiner Wünsche, wurde mir auf einmal, da ich demselben so nahe war, verrückt. Ich befand mich in der Lage des Tantalus, und wußte mir nicht zu helfen.«⁴¹⁶ Vor dem Tor »warf ich mich auf die Erde nieder, und fing an bitterlich zu weinen. [...] [I]ch mußte also fort. Aber wohin? das wußte ich selbst nicht. Ich nahm also den ersten den besten Weg, und überließ mich dem Schicksal.«⁴¹⁷ Wie konnte das passieren? Maimon benennt die Ursache: »Der Rabbiner, von dem ich vorher gesprochen habe, war ein eifriger Orthodox.«⁴¹⁸ Aus Polen-Litauen und später aus Posen geht Maimon nach Berlin, nicht zuletzt um eifrigen Orthodoxen zu entfliehen, und sobald er direkt an der Berliner Stadtgrenze steht, wird ihm auf Betreiben eines eifrigen Orthodoxen der Einlass verwehrt. Die erste Erfahrung, die Maimon vor den Toren Berlins macht, ist die, dass es auch hier eifrige Orthodoxe gibt und dass sie auch hier Macht haben. Der besagte Rabbiner, so heißt es in der *Lebensgeschichte*, habe die Ältesten der Gemeinde darüber informiert, dass Maimon eine ketzerische Denkungsart besitze, dass er den *More Newuchim* neu kommentiert herausgeben wolle, und dass er sein Vorhaben, sich in Wissenschaften überhaupt zu vertiefen und seine Erkenntnis zu erweitern, für wichtiger halte als das Vorhaben, Medizin zu studieren und als Profession zu treiben.⁴¹⁹ Mit einem Wort: Maimon erweckt den Anschein, als ob er Berlin nicht betreten darf, weil er den Maimonides im Gepäck hat – und er macht klar, dass er Berlin nicht betreten darf, weil er als herumstreunender Betteljude klassifiziert wird.

⁴¹³ Ebd., S. 268.

⁴¹⁴ Vgl. Kłańska, Maria: Aus dem Shtetl in die Welt. 1772 bis 1938 – Ostjüdische Autobiographien in deutscher Sprache. Wien u. a. 1994, S. 244.

⁴¹⁵ Maimon, Salomon: Lebensgeschichte I, S. 268f.

⁴¹⁶ Ebd., S. 271.

⁴¹⁷ Ebd., S. 272f.

⁴¹⁸ Ebd., S. 270.

⁴¹⁹ Vgl. ebd., S. 269.

Anders schildert er den zweiten Versuch, die Berliner Stadtgrenze zu passieren. Im ersten Teil der *Lebensgeschichte* ist zu lesen: »[I]ch [...] setzte mich auf die Frankfurter Post, und reisete nach Berlin.«⁴²⁰ Im zweiten Teil präzisiert er: »Da ich diesmal mit der Post nach Berlin kam, hatte ich nicht nöthig vor dem Rosenthaler Thor zu bleiben, und mich von den jüdischen Aeltesten examiniren zu lassen; ich fuhr ohne alle Schwierigkeit in die Stadt, und konnte mich einquartieren wo ich wollte.«⁴²¹ Die Frage, die Maimons Grenzschilderungen aufwerfen, lautet also: Wie aufgeklärt ist die Residenzstadt Berlin, wenn nichts als der auf bloßen materiellen Äußerlichkeiten beruhende soziale Status darüber entscheidet, ob ein Jude das Zentrum der jüdischen Aufklärung betreten darf oder nicht? Was Maimon hier nur andeutet: Die ankommenden Bettel- oder Ostjuden waren vielen aufgeklärten Juden Berlins genauso verhasst wie vielen richtigen Christenmenschen. Wenn es ihm dieses Mal auch problemlos gelungen sei, die Berliner Stadtgrenze zu überqueren, so habe es kurz nach seiner Ankunft bereits die nächste Hürde gegeben: Die Erlaubnis, in Berlin bleiben zu dürfen, konnte nicht so ohne Weiteres erwirkt werden.⁴²² Der jüdische Polizeibediente L. M. – »ein fürchterlicher Kerl, der mit den armen Fremden ganz despotisch verfuhr«⁴²³ – sucht Maimon dort auf, wo er Quartier bezogen hat. Maimon, nach Zweck und Dauer seines Aufenthalts befragt, bescheidet den Polizeibedienten mit der Auskunft, Zweck sei, eine Stelle als Hofmeister anzutreten, woraus folge, dass er über die Dauer seines Aufenthalts noch nichts Genaueres sagen kann.⁴²⁴ Der nun folgenden Stilisierung sind Elemente der Übertreibung nicht abzusprechen – umso mehr fällt sie ins Auge:

Ich kam ihm verdächtig vor; er glaubte mich schon einst hier gesehn zu haben, und betrachtete mich als einen Kometen, der zum zweitenmal der Erde näher kömmt als zum erstenmal und die Gefahr also drohender macht. Da er nun noch dazu bey mir ein *Mylath Hygoian* oder eine hebräische Logik von Maymonides abgefaßt, und von Mendelssohn kommentirt fand, [...] so wurde er ganz rasend. Ja! ja! schrie er; *das sind mir die rechten Bücher!* und indem er sich mit einer drohenden Miene gegen mich wandte: packen sie sich so bald als möglich aus Berlin, wenn sie nicht mit allen Ehren herausgeführt seyn wollen. Ich zitterte und wußte nicht was ich dazu sagen sollte [...].⁴²⁵

Wenn es in einem Aufsatz heißt, es seien »doch gerade Maimonides' Lehren, die Maimon den Weg ins Zentrum der jüdischen Aufklärung bahnen«,⁴²⁶ ist das nur die halbe Wahrheit. Die ganze ist: Dieselbe »Maimonides-Bombe«,⁴²⁷ die Maimon den Weg ins Zentrum der jüdischen Aufklärung bahnt, droht gleichzeitig das Erreichen dieses Ziels zu vereiteln, weil dort nicht die Aufgeklärten, sondern die Orthodoxen und die »Aufgeklärtseynwollenden« in der Mehrheit sind. Es ist zwar nicht so, als ob den Namen Maimonides in Preußen vor Maimons Ankunft in Berlin noch nie jemand gehört hätte – gleichwohl muss die erste ausführliche deutschsprachige Auseinandersetzung mit jenem

⁴²⁰ Ebd., S. 292.

⁴²¹ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* II, S. 151f.

⁴²² Vgl. ebd., S. 152.

⁴²³ Ebd.

⁴²⁴ Vgl. ebd., S. 152f.

⁴²⁵ Ebd., S. 153.

⁴²⁶ Diese dringend revisions- oder zumindest erweiterungsbedürftige These findet sich in: Wälzholz, Joseph: Salomon Maimons *Lebensgeschichte* als offensive Religions- und Gesellschaftskritik. In: *Das Prinzip Aufklärung zwischen Universalismus und partikularem Anspruch*. Herausgegeben von Kristina-Monika Hinneburg und Grażyna Jurewicz. München 2014, S. 41. Die nicht so dringend revisionsbedürftigen Passagen, die sich in diesem Aufsatz finden, sind in die vorliegende Arbeit eingegangen.

⁴²⁷ Der Begriff ist entlehnt dem Artikel von Klingenstein, Susanne: Die Maimonides-Bombe oder Alle anderen sind dümmer als ich. Unbekannte Briefe von Leo Strauss an Nahum Norbert Glatzer, die zwischen 1924 und 1938 geschrieben wurden, zeigen den merkwürdigen Konservativen bei der Arbeit an seiner These, der wichtigste Autor der jüdischen Tradition sei eine Art vormoderner Atheist gewesen, man könne also entweder gläubiger Jude oder Philosoph sein, aber nicht beides zugleich. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23. März 2011, S. N4.

aufklärerischen Problemendenken bis an die Grenzen der Vernunft, das mit dem Namen Maimonides verbunden ist, erst von außen an die christlichen deutschsprachigen Leser herangetragen werden.

Von der Klasse der erwähnten jüdischen Polizeibedienten sagt Maimon, dass sie mit ihren Examinationen die ankommenden Juden so lange drangsalierten, bis diese entweder eine Profession gefunden oder bis sie die Stadt wieder verlassen hatten »oder – versteht sich von selbst«, ⁴²⁸ d. h. bis sie eine ausreichend große Bestechungssumme erhalten hatten, um von den Ankömmlingen abzulassen. Wie aber sollte Maimon diese Gelder auftreiben? Er geht zu einem Landsmann, dem er den wahren Zweck seiner Reise nach Berlin anvertraut: sich in Wissenschaften zu vertiefen, und bei dem er »einige junge Leute aus einer vornehmen jüdischen Familie« ⁴²⁹ kennenlernt: »[A]ls ich meine Furcht vor dem vorerwähnten jüdischen Polizeibedienten zu erkennen gab, sprachen sie mir Muth ein, und erboten sich mir von ihrer Familie Schutz zu verschaffen, daß ich in Berlin so lange bleiben könne, als ich nur selbst wolle. Sie hielten Wort« ⁴³⁰ und nun erst erhält er die Erlaubnis, in Berlin bleiben zu dürfen. Maimon formuliert zurückhaltend, so dass diese Beschreibung leicht zu überlesen ist. Aber was er halb in, halb zwischen den Zeilen sagt, ist nichts weniger als dies, dass er seine Aufenthaltserlaubnis in Berlin nicht seiner Gelehrsamkeit und nicht seinen ausgebreiteten Kenntnissen verdankt, sondern einer auf die Schnelle organisierten Bestechung eines fürchterlichen, despotischen jüdischen Polizeibeamten, und dass er sein Bestreben, sich in Aufklärung und Wissenschaften zu vertiefen, camouflieren muss, um die Stadt der Aufklärung und der Wissenschaften überhaupt passieren zu können. Endgültig in Berlin angekommen, der Stadt seiner Träume, berichtet Maimon nun als allererstes von dem Erlebnis, wie Christian Wolffs *Metaphysik* in einem Butterladen verhökert wird. An Christian Wolff lobt Maimon »die Ordnung und mathematische Methode [...], seine Präzision im Erklären, seine Strenge im Beweisen und seine wissenschaftliche Ordnung im Vortrage«, ⁴³¹ und auch später wird er Wolff zwischen Maimonides und Kant als jenen Philosophen ansehen, der in ihm große Erschütterungen und gedankliche Revolutionen ausgelöst habe, weil er erst von ihm »die Erfordernisse zu einem ausführlich deutlichen Begriff« ⁴³² gelernt habe. Ein Buch dieses großen Philosophen erblickt Maimon nun also in einem Butterladen: »[I]ch konnte nicht begreifen, wie man in einer so aufgeklärten Stadt als Berlin, mit solchen wichtigen Werken so barbarisch verfahren könne«. ⁴³³ Hart kollidiert das Wunschbild mit der Realität. Es ist so bitter wie bezeichnend, dass die Begriffe *Aufklärung* und *Barbarei* hier in einem Atemzug genannt werden – ist der Raum, der zwischen beiden liegt, so klein? Mit dem Begriff der *Barbarei* kennzeichnet Maimon freilich auch die Zustände in seiner Heimat, und an diesen Passagen wird wiederum deutlich, wie viel er der Berliner Aufklärung verdankt: Er spricht von der

Unmöglichkeit [...], daß ein Mann von meiner Art, der sich schon seit einigen Jahren in Deutschland aufgehalten, sich von den Fesseln des Aberglaubens und der Religionsvorurtheile glücklich los gemacht, seine rohe Sitten und Lebensart abgelegt, und seine Kenntnisse um Vieles erweitert hatte, freiwillig wieder in den vorigen barbarischen und elenden Zustand sich zurückbegeben, aller erworbenen Vortheile sich berauben, und der rabbinischen Wuth sich, bei der kleinsten Abweichung vom Zeremonialgesetz und bei Aeüßerung eines freien Gedankens, aussetzen sollte. ⁴³⁴

⁴²⁸ Maimon, Salomon: Lebensgeschichte II, S. 152.

⁴²⁹ Ebd., S. 154.

⁴³⁰ Ebd., S. 155.

⁴³¹ Ebd., S. 157.

⁴³² Maimon, Salomon: GW 7 1976, S. 639.

⁴³³ Maimon, Salomon: Lebensgeschichte II, S. 156.

⁴³⁴ Ebd., S. 246f.

Ähnlich heißt es an einer anderen Stelle: »Ich war zu aufgeklärt, um zurück nach Polen zu gehn, in Elend, Mangel an allen vernünftigen Beschäftigungen und jedes Umgangs beraubt, mein Leben zuzubringen, und in die Finsterniß des Aberglaubens und der Unwissenheit, woraus ich mich mit so vieler Mühe kaum losgemacht hatte, zurückzusinken.«⁴³⁵ Die ganze Tragik, in der Maimons ambivalente Haltung zu Berlin sich widerspiegelt, offenbart sich gleich im zweiten Satz des ersten Briefes, den Maimon an Kant schreibt. Dieser Satz lautet: »Schon durch Geburth bestimmt, die besten Jahre meines Lebens in den litthauischen Wäldern, entblößt von jedem Hülfsmittel zur Erkenntniss der Wahrheit, zu verleben, war es Glück genug für mich endlich nach Berlin zu gelangen, obschon zu spät.«⁴³⁶ »Zu spät.« Maimon erklärt diesen Nachsatz nicht. Warum »zu spät«? Etwa weil die angesehensten Rollen in der Figurenkonstellation der Berliner jüdischen Aufklärung schon verteilt waren?⁴³⁷ Oder etwa weil die Zeitspanne, in der die Voraussetzungen für einen wirklich fruchtbaren Dialog zwischen Juden und Christen günstig standen, schon vorbei war und nicht ausreichend genutzt worden war?⁴³⁸ Oder kam Maimon eher zu früh als zu spät? Christoph Schulte bilanziert:

Wie es ihm dort bei den Aufgeklärten ergeht, und daß der Aufklärungs-Optimismus von Moritz in seinem Vorbericht zum ersten Band sich nachträglich als nicht so sehr gerechtfertigt erweist, weil der Selbstdenker Maimon, nachdem er in der Aufklärung angekommen ist, auch dort überall aneckt, erzählt der zweite Band der *Lebensgeschichte*. Während nämlich der erste Band der *Lebensgeschichte* ziemlich einlinig die Geschichte einer erfolgreichen intellektuellen Entwicklung und Emanzipation schildert, hält der zweite Band nur zu deutlich die gesellschaftlichen und finanziellen Schwierigkeiten des unangepaßten, arbeitsunwilligen und religiös unorthodoxen Maimon im aufgeklärten Berlin fest. Er findet Anerkennung als Philosoph, wird jedoch sozial, besonders innerhalb der jüdischen Minorität, die ihn jahrelang förderte und schützte, immer einsamer. In dieser Hinsicht ist seine Lebensgeschichte alles andere als eine Erfolgsgeschichte. [...] Seine offenherzige *Lebensgeschichte* schildert den mühevollen Weg vom Stett über die Aufklärung Berlins hinaus in die Moderne, auch in eine moderne, nicht mehr religiös definierte jüdische Existenz, auf die seine Zeit sozial und intellektuell noch gar nicht vorbereitet war.⁴³⁹

Wie sehr Maimon auf dem Gut seines Mäzens in Schlesien, wo er die letzten Jahre verbrachte, sich nach Berlin sehnte, geht aus einem Brief hervor, den er am 24. Mai 1800, fast auf den Tag genau ein halbes Jahr vor seinem Tod, an Lazarus Bendavid schrieb. Dort heißt es: »Sie fragen mich Freund, was ich hier mache. Leider! fast gar nichts. Warum, weil ich keine Aufmunterung dazu habe und alle Correspondenz mit Gelehrten und Buchhändlern mir hier abgeschnitten ist. Machen Sie, daß ich wieder nach Berlin kommen kann; wovon dieses abhängt, werden Sie leicht von selbst errathen.«⁴⁴⁰ Natürlich von der Kollekte, die Maimon den Aufenthalt in Berlin sichern sollte und auf deren Zustandekommen er sich wohl nur noch wenig Hoffnung machen durfte – zu viele Gönner hatte Maimon provoziert, mit zu vielen hatte er sich zerstritten. (In der *Lebensgeschichte* schreibt Maimon

⁴³⁵ Ebd., S. 215.

⁴³⁶ Maimon, Salomon: GW 6, S. 423f.

⁴³⁷ In Maimons Briefen findet sich der Satz: »Der Direktor des Welttheaters hat unter den Menschen die Rollen zweckmäßig vertheilt. Er kann an keinem überladenen Personale (wo mehrere die Rolle spielen, die ein einziger spielen sollte), einen Gefallen haben.« Maimon, Salomon: GW 7, S. 563.

⁴³⁸ Von dem Anerbieten David Friedländers, aufgrund einer Verständigung mit Wilhelm Abraham Teller über die gemeinsame Basis einer vernünftigen Religion zum Protestantismus zu konvertieren, ein Anerbieten, das manches gemein hat mit Maimons etwa 15 Jahre vorher unternommenem Konversionsversuch (wenngleich es Friedländer damit ernster war als Maimon), schreibt Hannah Arendt, dass es 1799 zu spät gekommen sei: Es »wäre 20-30 Jahre früher, als Lavater Mendelssohn aufforderte, alle Beweise für oder wider das Christentum zu prüfen und sich dann zu entscheiden, wie es »ein Sokrates getan hätte«, nicht solch ein Unding gewesen, wie es jetzt Schleiermacher und mit ihm dem gebildeten Deutschland erscheint«. Arendt, Hannah: Die verborgene Tradition. Essays. Frankfurt am Main 2000, S. 126.

⁴³⁹ Schulte 1999 (wie Anm. 20), S. 35f. und S. 64.

⁴⁴⁰ Zit. n. Guttman 1917 (wie Anm. 378), S. 211.

schon über die Zeit, als er aus Breslau wieder nach Berlin zurückkehrte: »Mendelssohn, als ich nach Berlin kam, lebte nicht mehr, und meine ehemaligen Freunde wollten von mir nichts wissen. [...] In der größten Noth kam Herr *Bendavid* zu mir und sagte, daß er von meinen mislichen Umständen gehört und für mich eine kleine Kollekte von ungefähr 30 Thaler zusammengebracht habe, die er mir übergab.«⁴⁴¹ Geschichte wiederholt sich nicht.) Und doch ist Maimons Wunsch, ein fünftes Mal nach Berlin zurückzukehren, völlig verständlich: Berlin bildete den Nährboden für Maimons Lebenselement, den aufgeklärten Streit. Nur aus dem Widerstreit der Ansichten entsteht Erkenntnis, entsteht Fortschritt.

11. Der Dreh- und Angelpunkt der *Lebensgeschichte*

Die politische Dimension der *Lebensgeschichte* wird am deutlichsten in Maimons Gespräch mit einem namentlich nicht genannten Hamburger Pastor und in einer seiner Auseinandersetzungen mit Moses Mendelssohn. Es kommt vor, dass Mendelssohn und Maimon die gleiche Position vertreten, aber jeweils völlig andere Konsequenzen daraus ziehen – dies ist der Fall bei dem Problem, das Mendelssohn in seiner Schrift *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* ausführt. Dort heißt es, dass das Judentum nicht auf einer von Gott geoffenbarten Wahrheitslehre beruhe, sondern auf einer göttlichen Gesetzgebung, auf Gesetzen, Geboten, Lebensregeln. Auch wer vom Judentum zum Christentum übertrete, sei weiterhin verpflichtet, diese göttlichen Gesetze zu befolgen, weil Jesus von Nazareth selber diese Gesetze befolgt habe und weil er seinen Anhängern befohlen habe, sie zu befolgen.⁴⁴² »Die Grundgesetze der *Jüdischen* Religion sind zugleich die Grundgesetze ihres *Staats*. Sie müssen also von allen befolgt werden, die sich als *Mitglieder dieses Staats* bekennen«⁴⁴³ – so fasst Maimon Mendelssohn zusammen.⁴⁴⁴ Aber, fügt Maimon sinngemäß an, Mendelssohn habe *einen* Fall nicht in Betracht gezogen, und das ist gerade der Fall, der zu interessieren hätte. Nämlich:

Derjenige hingegen der sich von diesem Staate trennt, für kein Mitglied desselben gehalten seyn, und auf alle seine Rechte, als ein solches Verzicht thun will (er mag übrigens als Mitglied eines andern Staats sich einschreiben lassen, oder in der Einsamkeit sich begeben) ist auch in seinem Gewissen nicht mehr zur Befolgung dieser Gesetze verpflichtet. [...] Wie [...], wenn ein Jude nicht mehr ein *Mitglied dieses theokratischen Staats* seyn will, und zur *heidnischen* oder zur *philosophischen* Religion übergeht, die nichts mehr als die reine natürliche Religion ist? wie, wenn er sich bloß als Mitglied eines *bürgerlichen Staats* seinen Gesetzen unterwirft und von demselben wiederum seine Rechte fodert, ohne sich über seine Religion im mindesten zu erklären, da der Staat vernünftig genug ist, von ihm keine Erklärung (die ihm nichts angeht) abzufodern?⁴⁴⁵

Wie die *Lebensgeschichte* erweist, meint Maimon mit dem Juden, der nicht mehr Jude sein will und der sein Judentum verlässt, um zum Heidentum, zur philosophischen Religion überzugehen, sich selbst. Sehr viel unmissverständlicher kann man die eigenen areligiösen Überzeugungen nicht mehr

⁴⁴¹ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* II, S. 252.

⁴⁴² Vgl. Mendelssohn, Moses: *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. Mit dem Vorwort zu Manasse ben Israels *Rettung der Juden* und dem Entwurf zu *Jerusalem* sowie einer Einleitung, Anmerkungen und Register. Herausgegeben von Michael Albrecht. Hamburg 2005, S. 90 und S. 136f.

⁴⁴³ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* II, S. 180f.

⁴⁴⁴ Vgl. Freudenthal, Gideon: Radikale und Kompromißler in der Philosophie – Salomon Maimon über Mendelssohn, den »philosophischen Heuchler«. In: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte XXX: Ethnizität, Moderne und Enttraditionalisierung. Herausgegeben von Moshe Zuckermann. Göttingen 2002, S. 381; Librett, Jeffrey S.: Stolen Goods: Cultural Identity After the Counterenlightenment in Salomon Maimon's *Autobiography* (1792). In: *New German Critique*, Nr. 79 (2000), S. 54.

⁴⁴⁵ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* II, S. 181f.

darlegen. Wie die *Lebensgeschichte* auch zeigt, meint Maimon mit demjenigen, der sich in die Einsamkeit begibt, ebenfalls sich selbst. Welche andere Wahl hat er auch, nachdem zu den ihm in Preußen zustehenden Rechten ganz ausdrücklich nicht das Recht gehört, dort einfach als Mensch leben zu können, ohne Teil eines der Kollektive zu sein, die sich Religionen nennen? Maimon kritisiert es hier als unzumutbar und mit einem aufgeklärten Verständnis unvereinbar, dass der preußische Staat seinen Bürgern ein Religionsbekenntnis abverlangt. Warum ein vernünftiger, ein wahrhaft aufgeklärter Staat von seinen Bürgern überhaupt keine Erklärung über die Religionszugehörigkeit verlangen würde, dafür gibt Maimon einen einfachen Grund an: weil ihn das nichts angeht. In einem vernünftigen Staat, sagt er, unterwerfen sich die Mitglieder nicht bloß den Gesetzen und Pflichten, sondern sie fordern wiederum vom Staat ihre Rechte – wenn die Einforderung dieser Rechte unabdingbar wird, weil der Staat nicht vernünftig genug ist, seinen Bürgern die als Menschen- und Grundrechte anzusehenden Rechte zu gewähren.

Noch deutlicher wird Maimon in seinem Gespräch mit dem Hamburger Pastor, das kurz nach seiner Rückkehr aus Amsterdam stattfindet. Es ist gewiss kein Zufall, dass Maimon dieses Gespräch in Hamburg führt, dem Zentrum der protestantischen Orthodoxie. Gleichzeitig lässt Maimon durchschimmern, dass er die in der Aufklärungsdebatte getroffenen Unterscheidungen zwischen orthodoxem und aufgeklärtem Christentum im Großen und Ganzen für eher künstliche hält. In der Tat hätte alles, was er den Hamburger Pastor sagen lässt, ebenso gut auch der Neologe Wilhelm Abraham Teller sagen können. Dem Gespräch mit dem Hamburger Pastor geht eine längere Erklärung voraus:

In Deutschland fortzukommen, durfte ich mir [...], aus Mangel an Kenntniß der Sprache, Sitten und Lebensart, worinn ich mich noch bis jetzt nicht recht fügen wollte, keine Rechnung machen. Eine bestimmte Profession hatte ich nicht gelernt, in keiner besondern Wissenschaft mich hervorgethan, ja ich verstand nicht einmal irgend eine Sprache, worinn ich mich ganz verständlich machen konnte. Ich gerieth also auf den Gedanken, daß für mich kein anderes Mittel übrig sey, als die christliche Religion anzunehmen, und mich in Hamburg taufen zu lassen. Ich beschloß also zu dem ersten besten Geistlichen zu gehn und ihm sowohl meinen Entschluß als die Motiven, dazu auf eine ungeheuchelte, der Wahrheit und Rechtschaffenheit angemessene Art, mitzutheilen.⁴⁴⁶

Zeitgenössische jüdische Leser müssen von dieser Passage schockiert gewesen sein: Die Überlegung, lieber ein Martyrium zu erleiden und sich töten zu lassen statt die Zwangstaufe über sich ergehen zu lassen, bildete ein jahrhundertealtes Thema in der rabbinischen Literatur.⁴⁴⁷ Wenn Maimon hier diesen Topos kurzerhand über den Haufen wirft und ein absolutes Tabu bricht, signalisiert er damit den Beginn eines weiteren Angriffs. Dass er, wie er sagt, keine bestimmte Profession gelernt habe, ist eine typisch Maimonische Flunkerei; dass er sich in die Lebensart der Deutschen nicht recht fügen wollte, darf man ihm hingegen auf sein Wort glauben.⁴⁴⁸ Die Schlussfolgerung, die Maimon hier zieht – aus den genannten Gründen sei ihm ein Fortkommen in Deutschland unmöglich, »also« sei ihm die Idee gekommen, sich taufen zu lassen – ist scheinlogisch, denn mit einer christlichen Taufe erwirbt man weder plötzliche ordentliche Sprachkenntnisse noch ein plötzliches wissenschaftliches Renommee noch einen plötzlichen Berufsabschluss. Zieht man die Ironie von dieser scheinlogischen Formulierung ab, so bleibt als Tatsachenbehauptung: Jeder Trottel, solange er nur christlich getauft ist, besitzt in dieser Gesellschaft einen Status, der ihm die Möglichkeiten des Fortkommens, die Nichtgetauften verwehrt sind, eröffnet. Wie satirisch Maimon sein Taufgesuch von vornherein anlegt, ersieht man daraus, dass an den Motiven, die er nennt, Sitte und

⁴⁴⁶ Ebd., S. 215f.

⁴⁴⁷ Vgl. Schulte 1999 (wie Anm. 20), S. 43.

⁴⁴⁸ Vgl. Wolff 2003 (wie Anm. 312), S. 58-60.

Lebensart die einzig schlüssigen sind in dem Sinn, dass er sich taufen lassen möchte, weil es hierzulande eben so Sitte ist, getauft zu sein. Das Präludium zum Dialog mit dem Hamburger Pastor setzt sich folgendermaßen fort:

Da ich mich aber mündlich nicht gut ausdrücken konnte, so setzte ich meine Gedanken in deutscher Sprache mit hebräischen Lettern geschrieben auf, gieng zu einem Schulmeister, und ließ meinen Aufsatz mit deutschen Lettern abschreiben. Der Inhalt desselben war kürzlich dieser: Ich bin aus Polen gebürtig, von der jüdischen Nation, nach meiner Erziehung und meinem Studium zum Rabbiner bestimmt, habe aber in der dicksten Finsterniß einiges Licht erblickt. Dieses bewog mich nach Licht und Wahrheit weiter zu forschen, und mich aus der Finsterniß des Aberglaubens und der Unwissenheit völlig loszumachen; zu diesem Zwecke gieng ich (da mir dieses in meinem Geburtsort zu erreichen unmöglich war) nach Berlin, wo ich durch Unterstützung einiger aufgeklärten Männer unsrer Nation einige Jahre studirte, nicht zwar planmäßig, sondern bloß zur Befriedigung meiner Wißbegierde.⁴⁴⁹

Anders als vor dem Rosenthaler Tor, muss Maimon nun nicht mehr so tun, als sei er nach Berlin gegangen, um eine Stelle als Hofmeister anzutreten oder um Medizin zu studieren. Dem Pastor kann er es offen und ungeheuchelt anvertrauen: Hat er in seiner Heimat auch *einiges* Licht erblickt, so glaubte er *völligen* Aufschluss über das Licht der Aufklärung doch erst in Berlin erhalten zu können. Tatsächlich konnte er dort seinen nicht lehrplanmäßigen Studien nachhängen: »Da aber unsre Nation nicht nur von einem solchen unplanmäßigen, sondern auch von einem vollkommen planmäßigen Studium keinen Gebrauch machen kann, so kann man es ihr nicht verdenken, wenn sie zuletzt müde wird, und die Unterstützung desselben für unnütz erklärt.«⁴⁵⁰ Nicht als ob Maimon bisher versucht hätte, seine Studien planmäßig zu betreiben – die ironische Formulierung, bei der jüdischen Nation seien auch planmäßige Studien unnütz, zielt auf Maimons ehemalige Gönner, die den Wert dieses Studiums verkennen, und ihre utilitaristische Denkart. Weiter heißt es in dem Taufgesuch:

Ich bin daher entschlossen, um meine *zeitliche* sowohl, als *ewige* Glückseligkeit, welche von der *Erlangung der Vollkommenheit* abhängt, zu erreichen, und, um so wohl mir selbst, als andern nützlich zu werden, die christliche Religion anzunehmen. Die jüdische Religion kömmt zwar, in Ansehung ihrer *Glaubensartikel*, der Vernunft näher als die christliche. Da aber diese in Ansehung des *praktischen Gebrauchs* einen Vorzug vor jener hat, und die Moral, die nicht in *Meinungen*, sondern in *Handlungen* besteht, der Zweck aller Religionen überhaupt ist, so kommt die Letztre offenbar diesem Zwecke näher als die Erstre.⁴⁵¹

Hat Maimon den Lesern der *Lebensgeschichte* gegenüber noch gesagt, er habe Christ werden wollen, weil es hier üblich ist, sich zu einer christlichen Konfession zu bekennen, so gibt er gegenüber dem Pastor drei andere Gründe an, die ihn dazu bewegen, zum Christentum übertreten zu wollen: Zum einen wolle er die zeitliche Glückseligkeit erlangen, zum zweiten wolle er die ewige Glückseligkeit erlangen, zum dritten wolle er andern nützlich werden. Zeitlich glücklich zu werden, ist in deutschen Landen demnach nur als Christ möglich, nicht aber als Jude. Die ewige Glückseligkeit hängt, sagt Maimon, von der Erlangung der Vollkommenheit ab (also nicht vom Übertritt zum Christentum). In deutschen Landen als Jude andern nützlich zu werden, ist dieser Begründung zufolge ebenfalls nicht möglich. Die Denkfigur, über die sich Maimon in dieser abermaligen Travestie des Projekts der »bürgerlichen Verbesserung der Juden« lustig macht, lautet: »Warum sollen die Juden sich denn überhaupt erst den von ihnen geforderten Anstrengungen unterziehen, um der christlichen Mehrheitsgesellschaft die eigene Nützlichkeit zu beweisen? Das geht doch auch kürzer, indem man

⁴⁴⁹ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* II, S. 216f.

⁴⁵⁰ Ebd., S. 217.

⁴⁵¹ Ebd., S. 217f.

sich einfach taufen lässt, denn bekanntlich gilt: Kaum ist man Christ, schon ist man sich selbst und andern nützlich. Umgekehrt erweist sich das Christentum für die Juden als auch nützlicher denn das Judentum, weil dort nicht mehr so viele Gesetze und Regeln beachtet werden müssen wie hier. Dass das Christentum im Vergleich zum Judentum die weniger vernunftgemäße Religion darstellt, ist demgegenüber zweitrangig: Was nützlich ist, muss nicht zwingend vernünftig sein, doch entscheidend ist nicht, ob etwas vernünftig ist, sondern ob etwas nützlich ist. Die Nützlichkeit der christlichen Untertanen ist in deutschen Landen qua Religionszugehörigkeit garantiert.«

Indem Maimon eine gewitzte Tautologie anbringt, wonach ein Geheimnis eben ein Geheimnis ist, gibt er vor, die wenig vernunftgemäßen Bestandteile des christlichen Glaubens zu akzeptieren: »Ich halte übrigens die Geheimnisse der christlichen Religion für das was sie sind, für Geheimnisse d. h. *allegorische Vorstellungen der für den Menschen wichtigsten Wahrheiten*, wodurch ich meinen Glauben an dieselben mit der Vernunft übereinstimmend mache; ich kann sie aber unmöglich *ihrem gemeinen Sinne nach* glauben.«⁴⁵² Solange ein Lehrer der christlichen Religion sich nicht anmaßt, aus einem Geheimnis mehr als die allegorische Einkleidung einer Wahrheit herausgeheimnissen zu wollen, hat Maimon kein Problem damit, an eine derartige Wahrheit zu glauben. Werden gemeinhin den Juden die Bedingungen diktiert, unter denen sie sich als nützlich zu erweisen haben, so dreht Maimon nun den Spieß um: Er selbst ist es, der die Bedingungen klärt, unter denen er bereit wäre, zum Christentum zu konvertieren. Nachdem er in seinem kurzen Aufsatz die Bedingungen geklärt hat, stellt sich die Frage, ob der Pastor diese Bedingungen akzeptiert: »Ich bitte also gehorsamst mir die Frage zu beantworten: ob ich nach diesem Bekenntnisse, der christlichen Religion würdig bin oder nicht? Im erstern Falle bin ich bereit mein Vorhaben ins Werk zu setzen.«⁴⁵³ Also das Vorhaben, sich taufen zu lassen und damit zeitlich glückselig zu werden, die von der Erlangung der Vollkommenheit abhängige ewige Glückseligkeit zu erreichen, sowie sich und andern nützlich zu werden. Sollte Maimon der christlichen Religion nach dem Urteil des Pastors hingegen nicht würdig sein, dann gedenkt er anders zu verfahren: »Im zweiten aber muß ich allen Anspruch auf eine Religion aufgeben, die mir *zu lügen befiehlt*, d. h. mit Worten ein Glaubensbekenntniß abzulegen, das meiner Vernunft widerspricht.«⁴⁵⁴ Maimon stellt den christlichen Pastor auf die Probe: Ist das Christentum mit der Vernunft in Einklang zu bringen oder nicht? Oder erweist sich nur der als des Christentums würdig, der an ein Geheimnis, also an etwas Unbekanntes, als an eine bekannte gegenständliche Wahrheit glaubt? »Der Schulmeister, dem ich dieses diktirte, gerieth in Bewunderung und Erstaunen über eine solche *Dreistigkeit*, noch nie hatte er ein solche Glaubensbekenntniß ablegen hören.«⁴⁵⁵ Welches man freilich ebenso gut ein Unglaubensbekenntnis nennen könnte. Seine heterodoxe oder ketzerische Denkungsart unterstreicht Maimon noch einmal durch die Art und Weise, wie er den besagten Schulmeister schildert:

Er schüttelte mit vieler Bedenklichkeit den Kopf, unterbrach einigemal das Schreiben und wurde zweifelhaft, ob nicht schon das Abschreiben Sünde sey? mit vielen Widerwillen schrieb er es ab, um nur das Ding los zu werden. Ich gieng nun zu einem vornehmen Geistlichen, übergab ihm dieses Schreiben, und bat um eine Resolution. Dieser las es mit vieler Aufmerksamkeit, gerieth gleichfalls in Verwunderung, und ließ sich nach dem Durchlesen mit mir in eine Unterredung ein.⁴⁵⁶

⁴⁵² Ebd., S. 218.

⁴⁵³ Ebd.

⁴⁵⁴ Ebd.

⁴⁵⁵ Ebd., S. 219.

⁴⁵⁶ Ebd.

Hier setzt nun der Dialog ein, den Maimon in Form eines Dramoletts wiedergibt: »*Pastor*. So ist, wie ich sehe, Ihre Absicht bloß darum die christliche Religion anzunehmen, um dadurch Ihre *zeitliche Umstände* zu *verbessern*?«⁴⁵⁷ Es entspinnt sich ein echtes Gespräch und dennoch scheint bereits die Schilderung, wonach der Pastor Maimons Schreiben *mit vieler Aufmerksamkeit* gelesen habe, ironisch zu sein: Von wie großer Aufmerksamkeit zeugt es, wenn der Pastor von den drei Gründen, die Maimon als Motive für sein Taufgesuch angeführt hat, nur das erste herauspicks? Maimon sieht sich denn auch gleich zu einer Richtigstellung genötigt: »Um Vergebung, Herr Pastor, ich glaube mich in meinem Schreiben genug darüber erklärt zu haben, daß meine Absicht, die Erlangung der *Vollkommenheit* sey. Freilich gehört dazu als Bedingung, die Hebung der Hindernisse, und Verbesserung der äußern Umstände. Dieses ist aber nicht der Hauptzweck.«⁴⁵⁸ Hier erweist der Theoretiker Maimon sich ganz als Praktiker: Das Ideal der *Erlangung der Vollkommenheit* und die äußeren Gegebenheiten, die ein Erreichen dieses Ideals überhaupt erst ermöglichen können, setzt Maimon in unmittelbare Beziehung zueinander, um solcherart der christlichen Mehrheitsgesellschaft das Unrecht vor Augen zu führen, das sie aufgrund ihrer historisch zufälligen Vorherrschaft an den Juden begeht, indem sie diese mit den drückendsten Hindernissen belastet.⁴⁵⁹ Abraham P. Socher erläutert:

When Maimon proposed conversion to achieve »temporal as well as eternal happiness,« he was offering a precise translation of a central Maimonidean doctrine. The doctrine was what Maimon called [...] *Erlangung der Vollkommenheit* [...], and was possible only under conditions of material well-being. Maimon took this argument to its radical extreme in proposing that only conversion to Christianity could secure the former and hence the latter, but his argument had precedent. [...] Ashkenazi critics of the Maimonidean tradition claimed that it was precisely such reasoning that weakened the resolve of the *conversos* under the Inquisition. Only a year before he wrote his autobiography [...], in his commentary to the *Guide of the Perplexed*, Maimon discussed this doctrine: »Know that the true Good is the attainment of perfection, I mean to say the bringing of [one's] intellectual potential to actuality [...].« [...] Indeed, in *Guide* III:27, which Maimon briefly summarized in his ten-chapter epitome, Maimonides not only makes the distinction between material and intellectual or spiritual perfection, just adduced, but also discusses the former precisely in terms of membership in a *well-ordered polis* which is of course what Maimon was seeking in his application for conversion [...].⁴⁶⁰

In dem Gespräch fährt der Pastor fort: »Spüren Sie in sich keinen *innern Trieb zur christlichen Religion*, ohne Rücksicht auf alle äußere Motiven?«⁴⁶¹ Maimon antwortet: »Ich müßte lügen, wenn ich dieses von mir bejahen sollte.«⁴⁶² Es ist dies nicht die einzige Stelle in der *Lebensgeschichte*, an der Maimon das Christentum explizit ablehnt. Schon im ersten Teil seiner Autobiographie merkte er in einer Fußnote an, dass »ich doch gewiß kein Anhänger des christlichen Glaubens bin.«⁴⁶³ Nun fällt der Pastor sein endgültiges Urteil: »Sie sind zu sehr *Philosoph*, um ein *Christ* werden zu können.«⁴⁶⁴ Offenbar schließt das eine das andere aus. »*Die Vernunft* hat bei Ihnen die Oberhand«, tadelt der

⁴⁵⁷ Ebd.

⁴⁵⁸ Ebd., S. 219f.

⁴⁵⁹ Man vergleiche: »[V]or allem ist die Vorstellung der Philosophie als Lebenskunst und Lebensform nicht an politische Umstände [...] gebunden«. Hadot, Pierre: *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*. Berlin 1991, S. 169. – Es »bedarf die *Glückseligkeit* doch auch der *äußern Glücksgüter*, ohne welche man nicht immer *moralisch* handeln kann«. Maimon, Salomon: GW 7, S. 298.

⁴⁶⁰ Socher 2006 (wie Anm. 11), S. 132. Hervorhebung am Ende des Zitats J. W.

⁴⁶¹ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* II, S. 220.

⁴⁶² Ebd.

⁴⁶³ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* I, S. 230.

⁴⁶⁴ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* II, S. 220.

Pastor, »und der *Glaube* muß sich nach derselben richten.«⁴⁶⁵ Im Christentum scheint es demnach genau umgekehrt zu sein: Hier hat der Glaube die Oberhand und die Vernunft muss sich nach demselben richten. »Sie halten die Geheimnisse der christlichen Religion«, analysiert der Pastor weiter, »für bloße *Fabeln*, und die Gebote dieser Religion für bloße *Gesetze der Vernunft*.«⁴⁶⁶ Es ist bemerkenswert, welche negative Konnotation der Begriff der Vernunft plötzlich erhält, sobald Maimon ihn einem christlichen Pastor in den Mund legt. »Für jetzt«, erklärt der Pastor abschließend, »kann ich mit ihrem Glaubensbekenntniß nicht zufrieden seyn. Beten Sie also zu Gott, daß er Sie mit seiner Gnade erleuchten und Ihnen den Geist des *wahren* Christenthums eingeben möge; und alsdann kommen Sie wieder.«⁴⁶⁷

Ein Wiedersehen wird es nicht geben. Da der christliche Pastor vor der Vernunft kapituliert, bleibt Maimon nur das Resümee: »Wenn dem so ist, muß ich gestehn, Herr Pastor, daß ich zum Christenthum nicht qualifizirt bin. Das *Licht* das ich empfangen werde, werde ich immer mit dem *Lichte der Vernunft* beleuchten.«⁴⁶⁸ Maimon pfeift auf das Licht der protestantischen Gnade und übt am Christentum prinzipielle Kritik: »Ich werde nie glauben auf *neue* Wahrheiten gerathen zu sein, wenn ihr Zusammenhang mit den mir *schon bekannten* Wahrheiten nicht einzusehn ist.«⁴⁶⁹ Und nun folgt der wohl stärkste Satz der *Lebensgeschichte*: »Ich muß daher bleiben was ich bin, ein *verstockter Jude*.«⁴⁷⁰ Wenn Maimon das antisemitische Klischee des ›verstockten Juden‹ in polemischer Manier auf sich selbst projiziert, so hält er damit der sich aufgeklärt dünkenden Gesellschaft einen Spiegel vor und zeigt ihr, wie unaufgeklärt sie, seiner Ansicht nach, noch ist: Er *muss* der Jude bleiben, der er nicht länger sein will. Er muss es bleiben, weil die Gesellschaft ihm keine andere Wahl lässt. Mit dem Jenseits kann er nichts mehr anfangen, und die freie Selbstbestimmung im Diesseits ist ihm verwehrt. Das Dramolett endet mit den Worten: »»Meine Religion befiehlt mir, *nichts zu glauben*, sondern *die Wahrheit zu denken und das Gute auszuüben*. Werde ich jetzt darinn durch äußere Umstände gehindert, so ist dieses nicht meine Schuld. Ich thue was in meinem Vermögen ist.« Hiermit empfahl ich mich dem Herrn Pastor.«⁴⁷¹

Es ist unbegreiflich, wie sich in der Forschung die Ansicht verbreiten konnte, dass Maimons *Lebensgeschichte* defensiven Charakter trage, handelt es sich bei den hier extensiv zitierten Maimon-Passagen doch um einen in der Haskalabewegung und in der Emanzipationsdebatte radikalsten Angriff auf die ›Aufgeklärtseynwollenden‹ überhaupt. Maimon zieht die Konsequenz, dass das Christentum im Staat nicht mehr religiöse Rechte haben kann als das Judentum seit je gehabt hat, d. h. der Staat muss laizistisch sein. Natürlich, wenn selbst ein Kant mit Rücksicht auf seine Zensoren ein wenigstens vordergründiges Bekenntnis zum Christentum schwerlich verweigern konnte, so war Moses Mendelssohn in einer noch schwierigeren Position. Mendelssohn, der vermitteln wollte, hatte Rücksicht zu nehmen auf orthodoxe Juden, auf aufgeklärte Juden und auf Christen. Für Maimon aber bedeutete Rücksichtnahme Opportunismus, mithin Rückschrittlichkeit. Wie undiplomatisch ein solches Vorgehen ist, versteht sich. Maimon gibt aber immer wieder zu verstehen, dass die dezisive Art seiner Behauptungen sich aus seiner didaktischen und darüber hinaus politischen Intention erklärt. Die Aussage, die Maimon in der *Lebensgeschichte* trifft, in der er seinen eigenen religiösen Weg detailliert nachgezeichnet hat, lautet: Wer Religionskritik übt, der muss erst einmal wissen, was Religion ist, und

⁴⁶⁵ Ebd.

⁴⁶⁶ Ebd.

⁴⁶⁷ Ebd.

⁴⁶⁸ Ebd., S. 220f.

⁴⁶⁹ Ebd., S. 221.

⁴⁷⁰ Ebd.

⁴⁷¹ Ebd.

der muss erst einmal sagen, was er unter Religion versteht. Was nach einer recht banalen Prämisse klingt, wird zur plausiblen Einforderung eines Rechts, ja: zu einem Politikum, wenn man sich vergegenwärtigt, wie wenig Ahnung jene Zeitgenossen, die sich bemüßigt fühlten, den Juden Forderungen zu stellen, vom Judentum hatten. Maimon zeigt: Wer Kritik an der jüdischen Religion übt, der sollte erst einmal wissen, was die jüdische Religion ausmacht. Voraussetzung aller Kritik ist das Verstehen dessen, was kritisiert wird. Wo diese Voraussetzung fehlt, ist jegliche Kritik unseriös. Über den Konfliktstoff zwischen Juden und Christen hatten die ersteren wesentlich bessere Kenntnisse als die letzteren, die entweder böser Absicht oder einfach Ignoranten waren (was man beides etwa Lessing und Nicolai nicht nachsagen kann). Was in Maimons Auseinandersetzung mit Mendelssohns *Jerusalem* und in seinem Dialog mit dem Hamburger Pastor deutlich wird, ist die Position: So wie die Juden das Gesetz, ebenso müssen die Christen ihren (Aber-)Glauben hinter sich lassen, wenn eine freie Gesellschaft autonomer Individuen erreicht werden soll. In seiner Autobiographie leistet Maimon ein Vielfaches: Er kritisiert nicht nur das Christentum, sondern er kritisiert auch das Judentum heftig, aber nicht ohne gleichzeitig der christlichen Leserschaft in allen möglichen Variationen das geschildert zu haben, was Gerda Heinrich »die soziale Seite der Judenfrage«⁴⁷² nennt, und nicht ohne gleichzeitig der christlichen Leserschaft »die Spezifik jüdischer Religion als einer den gesamten gesellschaftlichen Alltag prägenden Lebenspraxis«⁴⁷³ bewusst gemacht zu haben. Diese Spezifik wurde von Kant und erst recht von Fichte, aber auch schon davor von Lavater, August Friedrich Cranz, Johann Heinrich Schulz, August Ludwig Schlözer und vielen anderen völlig ignoriert. Nur »im Vorbeygehn«⁴⁷⁴ gesagt, erweist die Intention, die Maimon mit seiner *Lebensgeschichte* verfolgt, sich als aktueller denn je in einer Zeit, in der es in der sogenannten westlichen Wertegemeinschaft tatkräftige Bestrebungen gibt, aus dem Postulat einer christlichen ›Leitkultur‹ abermals politische Privilegien für das Christentum abzuleiten, und in einer Zeit, in der die Welt allem Anschein nach in eine neue Epoche der Religionskriege eintritt, weil die Kenntnisse über andere Religionen (und gegebenenfalls auch über die eigene) in der Regel auf ein solches Minimum reduziert sind, dass nurmehr ein verfälschendes Zerrbild übrigbleibt.

12. Was ist ein Dialog?

Nicht nur in der zeitgenössischen Rezeption des ersten Teils der *Lebensgeschichte* wurden besonders die exotisch anmutenden Passagen aus der Welt der Ostjuden hervorgehoben, wodurch die schon dort geäußerte Kritik am Christentum bequem übergangen werden konnte. Der zweite, viel offensivere Teil der *Lebensgeschichte* wurde von den Zeitgenossen fast gänzlich ignoriert. Auf das provokative, aber ernstgemeinte Streitgespräch, das Maimon mit seiner Leserschaft zu führen versucht, indem er sowohl grundlegende Kenntnisse über das Judentum vermittelt als auch mittels vieler anknüpfungsfähiger Diskussionspunkte eine aufgeklärte Kritik des Judentums wie auch des Christentums bietet, wurde von den Adressaten nicht eingegangen. Dabei mögen subjektive Faktoren wie die, dass die Neigung, sich auf die Fortsetzung einer Autobiographie einzulassen, die mit einem 150-seitigen Traktat über Maimonides eröffnet wird, selbst unter den Gebildetsten nicht übermäßig verbreitet gewesen sein wird, oder dass den Intentionen Maimons gelegentlich sein Temperament in die Quere kam, eine Rolle gespielt haben. Auch gilt es zu beachten, dass die erzählte Zeit in Maimons Autobiographie – anders als bei Goethe in *Dichtung und Wahrheit* – bis in die Erzählzeit reicht und er

⁴⁷² Heinrich 1999 (wie Anm. 389), S. 105.

⁴⁷³ Ebd.

⁴⁷⁴ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* I, S. 50.

seine nächste Umgebung dennoch nicht schont. Peter Sprengel schreibt über Goethes Gang nach Weimar, der als Lebenswende vergleichbar ist mit Maimons Gang nach Berlin:

Es ist nicht zuviel gesagt, daß der Autobiograph Goethe an der Darstellung dieser Lebenswende gescheitert ist. [...] Ein Teil der Schwierigkeiten, die die Ausarbeitung schon des 4. Teils von *Dichtung und Wahrheit* zunächst ins Stocken brachten, lag in der Rücksichtnahme auf lebende Personen [...]. Bei der Darstellung des Weimarer Kreises – desselben Kreises, in dessen Mitte der Autor noch immer stand und wirkte – mußte sich der Zwang zur Rücksichtnahme potenzieren [...].⁴⁷⁵

Derartige Rücksichtnahmen waren Maimon fremd. Doch gerade dass der große Erfolg des ersten Teils seiner *Lebensgeschichte* in einem so grellen Kontrast zur bestürzenden Erfolglosigkeit des zweiten steht, spricht dafür, dass die objektiven Faktoren, die die Ablehnung seines Streitgesprächsversuchs durch die Öffentlichkeit erklären, überwiegen. Die bis heute einzige bekannte zeitgenössische Rezension des zweiten Teils übt bezeichnenderweise so gut wie gar keine inhaltliche Kritik, sondern stößt sich hauptsächlich an dem »hie und da nichts weniger als – bescheidenen Tone des Hrn. Maimon [...], indem wir immer geglaubt haben, daß kein großer Kopf sich selbst Weihrauch streuen müsse, wenn er nicht in den Verdacht einer ihn bisweilen anwandelnden Geistesschwäche gerathen will.«⁴⁷⁶ Der Rezensent, der dem Autobiographen eigentlich gewogen sein will, konstatiert bei Maimon ein »Uebermaaß von Egoismus«⁴⁷⁷ und moniert, »daß er sich oft durch ein Vergrößerungsglas zu beschauen gewohnt ist.«⁴⁷⁸ Dass das Attest, welches Maimon am Hamburger Christianeum erhalten hat, in der *Lebensgeschichte* veröffentlicht ist, wird mit den Worten kommentiert: »Ekelhaft und kleinlich ist die Ruhmredigkeit, mit welcher dieses Testimonium S. 231 ganz abgedruckt wird, und es thut uns weh, daß wir *solche* Stellen in einem *solchen* vortrefflichen Buche angetroffen haben, die zu laute Beweise von einer elenden Erziehung des Verf. sind.«⁴⁷⁹ (Nicht zitiert werden die in der *Lebensgeschichte* dem Abdruck dieses Zeugnisses eigens vorangestellten Worte Maimons, er hoffe, man werde es ihm nicht als Ruhmredigkeit auslegen, wenn er im Folgenden das Testimonium, übrigens keineswegs das ganze, sondern nur einige Stellen daraus, anführe, die ihm »ein beständiger Sporn immer weiter zu kommen geworden sind.«⁴⁸⁰)

Einen der Gründe dafür, weshalb eine weitergehende Auseinandersetzung mit den religionskritischen und den an keiner Stelle abgeschwächten gesellschaftskritischen Teilen der *Lebensgeschichte* ausblieb, hat Christoph Schulte in unübertrefflicher Lakonie bereits genannt: »[G]eistige Unabhängigkeit ist häufig sozial unverträglich. So ist die Welt. Wir haben es ungern, wenn unserer eigenen geistigen Angepaßtheit der Spiegel vorgehalten wird. Und Maimon ist nicht der erste Philosoph, der sein konsequentes Selbstdenken mit sozialer Isolierung bezahlt.«⁴⁸¹ Des Weiteren müssen es die christlichen Aufklärer, die Christus vorzugsweise mit Sokrates verglichen,⁴⁸² als Ungehörigkeit sondergleichen empfunden haben, dass Maimon es in der *Lebensgeschichte* wagte, den jüdischen Sektenführer Jesus von Nazareth in eine Reihe zu stellen mit dem jüdischen

⁴⁷⁵ Sprengel, Peter: Einführung. In: Goethe, Johann Wolfgang: *Dichtung und Wahrheit*. In: *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*. Band 16. Herausgegeben von Peter Sprengel. München 2006, S. 890f.

⁴⁷⁶ QK. 1793 (wie Anm. 81), S. 108.

⁴⁷⁷ Ebd., S. 111.

⁴⁷⁸ Ebd., S. 112.

⁴⁷⁹ Ebd., S. 113.

⁴⁸⁰ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte II*, S. 230.

⁴⁸¹ Schulte 1999 (wie Anm. 20), S. 65.

⁴⁸² Vgl. [Bahrdt] 1791 (wie Anm. 213), S. 112f.

Sektenführer Sabbatai Zwi (1626-1676), »der sich zum Messias aufwarf«.⁴⁸³ Und schließlich sind es gerade die Maimon gemäße Rolle des Picaro und das ihr zugrunde liegende schelmisch-skeptische Weltbild, die es ihm mittels des Verhaltens, das er gegenüber seiner Umwelt an den Tag legt, ermöglichen, deren Blößen aufzudecken. Den Ruf »Sapere aude!« übersetzt Maimon charakteristischerweise mit den Worten: »[W]age, weise zu seyn, selbst auf Gefahr, für einen Narren gehalten zu werden.«⁴⁸⁴ Der Tonfall, in dem Maimon seine Gespräche führt, ist gewitzt,⁴⁸⁵ aber nicht fordernd, nicht flehend, nicht beschwörend, nicht kriecherisch, nicht auf trotzend, nicht ergreifend würdevoll und nicht gottverlassen würdelos. Die letztgenannten sind die Attribute, mit denen Gershom Scholem die historischen Versuche der Juden, ein Gespräch mit den Deutschen zu führen, belegt. Die entsprechende, von tragischer Resignation zeugende Passage aus Scholems berühmtem Aufsatz *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch*, den Jeffrey S. Librett »the most precise and courageously honest five pages I have ever read on the subject of Jewish-German relations«⁴⁸⁶ nennt, lautet:

Ich bestreite, daß es ein [...] deutsch-jüdisches Gespräch in irgendeinem echten Sinne *als historisches Phänomen* je gegeben hat. Zu einem Gespräch gehören zwei, die aufeinander hören, die bereit sind, den anderen in dem, was er ist und darstellt, wahrzunehmen und ihm zu erwidern. Nichts kann irreführender sein, als solchen Begriff auf die Auseinandersetzungen zwischen Deutschen und Juden in den letzten 200 Jahren anzuwenden. Dieses Gespräch erstarb in seinen ersten Anfängen und ist nie zustande gekommen. [...] Gewiß, die Juden haben ein Gespräch mit den Deutschen versucht, von allen möglichen Gesichtspunkten und Standorten her, fordernd, flehend und beschwörend, kriecherisch und auf trotzend, in allen Tonarten ergreifender Würde und gottverlassener Würdelosigkeit, und es mag heute, wo die Symphonie aus ist, an der Zeit sein, ihre Motive zu studieren und eine Kritik ihrer Töne zu versuchen. [...] Der Versuch der Juden, sich den Deutschen zu erklären und ihre eigene Produktivität ihnen zur Verfügung zu stellen, sogar bis zur völligen Selbstaufgabe hin, ist ein bedeutendes Phänomen, dessen Analyse in zureichenden Kategorien noch aussteht und vielleicht jetzt erst, wo es zu Ende ist, möglich werden wird. Von einem Gespräch vermag ich bei alledem nichts wahrzunehmen. [...] Wo Deutsche sich auf eine Auseinandersetzung mit den Juden in humanem Geiste eingelassen haben, beruhte solche Auseinandersetzung stets, von Wilhelm von Humboldt bis zu George, auf

⁴⁸³ Maimon, Salomon: Lebensgeschichte I, S. 215. In seinem *Philosophischen Wörterbuch* »dreist« Maimon sich sogar, die Erscheinung, dass jemand sich als Messias ausgibt, unter dem Lemma »Wahnwitz« abzuhandeln: »*Wahnwitz* ist eine aus Witz entsprungene ungegründete Meinung. [...] Man sieht [...], daß der Wahnwitz die Obermacht der Einbildungskraft über den Verstand zum Grunde hat. [...] Es ist ein logischer Fehler, der aber in Empfindung übergeht, und sich daher nicht ausreden läßt. [...] So kann auch ein anderer glauben, Gottes Sohn zu seyn, er kann diese Analogie Anfangs als Philosoph rein gedacht haben, nemlich in so fern er nach dem Ebenbilde Gottes (welches bei Verfeinerung der Sitten das sicherste Merkmal der Abkunft ist) erschaffen ist, indem der Begriff von Gott aus Zusammennehmung unserer eignen Vollkommenheiten, und ihrer Erweiterung bis ins Unendliche entsprungen ist, d. h. indem man sich Gott als einen unendlichen Menschen denkt. – Mit der Zeit aber kann dieses ihn selbst oder auch andere glauben machen, daß es damit in dem gemeinen Sinne dieses Ausdrucks seine Richtigkeit habe. [...] Aus dieser Erklärung erhellt, daß der Wahnwitz gar nicht so selten ist, als man gemeiniglich glaubt. [...] Die Menschen können hier, so wie in allen dergleichen Fällen, nur die seltensten Erscheinungen bemerken; welches auch recht gut ist, weil sie sonst nicht Tollhäuser genug würden haben können.« Maimon, Salomon: GW 3, S. 180-182. Vgl. Freudenthal, Gideon: *No Religion without Idolatry. Mendelssohn's Jewish Enlightenment*. Notre Dame, Indiana 2012, S. 194f.

⁴⁸⁴ Maimon, Salomon: GW 7, S. 563.

⁴⁸⁵ In der Beschreibung seiner Ehescheidung scheint Maimon seine Fähigkeit, sich in der Pose dessen darzustellen, der mittels seiner dialogischen Offensiven andere richtiggehend ausspielt, für so wichtig zu halten, dass er eine wesentliche Information sogar unterschlägt: »In Jewish law, marriage creates a contract in which the wife (and all her property) is possessed by the husband, and only he has the prerogative to dispose of his possessions (including his wife), only he – not the courts or the wife – may nullify that contract by divorce.« Goldstein, Bluma: *Enforced Marginality. Jewish Narratives on Abandoned Wives*. Berkeley u. a. 2007, S. 3. Hätte Maimon diese einfache Information mitgeteilt, wäre der enorme rhetorische Aufwand, den er betreibt, um seine Gewitztheit gegenüber dem Oberrichter des jüdischen Scheidungsgerichts in Szene zu setzen, in nichts zerfallen. Vgl. Maimon, Salomon: Lebensgeschichte II, S. 248-251.

⁴⁸⁶ Librett, Jeffrey S.: *The Rhetoric of Cultural Dialogue. Jews and Germans from Moses Mendelssohn to Richard Wagner and Beyond*. Stanford 2000, S. 2.

der ausgesprochenen und unausgesprochenen Voraussetzung der Selbstaufgabe der Juden [...].⁴⁸⁷

Diese Kritik aus dem Jahr 1964 rief großen Widerspruch hervor, doch in der ein Jahr später erfolgten Erwiderung *Noch einmal: das deutsch-jüdische »Gespräch«* beharrte Gershom Scholem auf seinem Standpunkt:

Die Einführung erhabener und feierlich klingender Termini wie »Gespräch«, um gänzlich triviale Sachverhalte zu bezeichnen wie den der historisch gegebenen Beziehungen und Auseinandersetzungen zwischen zwei Gruppen, bringt wenig Segen mit sich. Ich habe das Wort in jenem erhöhten und [...] leidlich präzisen Sinn verwendet, wie ihn die Philosophen des »Dialogs« für bestimmte geistige Auseinandersetzungen eingeführt haben. [...] Der springende Punkt [...] war, daß die Deutschen, wo sie sich überhaupt auf ein Gespräch (in einem nicht verwaschenen Sinne) mit den Juden eingelassen haben, dies unter der Voraussetzung taten, daß die Juden bereit seien, sich in immer fortschreitendem Maße *als Juden* aufzugeben. Es gehört zu den wichtigsten Phänomenen in den Beziehungen zwischen Juden und Deutschen, daß die Juden selbst zu einem erheblichen Teil dazu bereit waren, und daß dennoch sogar diese Bereitschaft [...] nicht zu einem wirklichen Gespräch zwischen den Partnern geführt hat.⁴⁸⁸

Im Preußen des ausgehenden 18. Jahrhunderts war der paradoxe Fehler, der die Bereitschaft verhinderte, die Juden in dem, was sie waren und darstellten, wahrzunehmen und ihnen zu erwidern, sogar im Rechtssystem verankert: Jene Juden, die sich immer stärker der nicht-jüdischen Umwelt öffneten und sich tatsächlich *als Juden* aufgaben, blieben gleichzeitig von der nicht-jüdischen Umwelt *als Juden* unterschieden, da sie keine Bürgerrechte erwerben konnten. Bernd Oberdorfer schreibt, dass »Juden in aller Regel Christen werden *mußten*, wenn sie denn Bürgerrechte erlangen wollten«.⁴⁸⁹

Wenn ein Dialog im philosophischen Sinn ein Gespräch unter Gleichberechtigten ist, das vom Skript der Konventionen abweicht, das sich nicht in vorgestanzten Formulierungen erschöpft und das unerwartete Wendungen nimmt, weil Erkenntnis und Fortschritt eben erst aus dem Widerstreit der Ansichten entstehen, dann lassen sich die Punkte, an denen die zwischen Wilhelm Abraham Teller und David Friedländer ausgetragene große geistesgeschichtliche Kontroverse aus dem Jahr 1799 – die, bei allen Unterschieden, mit dem Taufgesuch in Maimons *Lebensgeschichte* eigentlich schon vorweggenommen wurde – gescheitert ist, präzise namhaft machen. Teller galt als liberaler Vertreter des Protestantismus, zumal er sich bereits 1772 in seinem *Wörterbuch des Neuen Testaments zur Erklärung christlicher Lehre* für die Gleichstellung der Juden stark gemacht hatte. In dem *Sendschreiben an Seine Hochwürden, Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller zu Berlin*, einem »Dokument tiefgreifender Verzweiflung über die *rechtlich-soziale* Diskriminierung der Juden«,⁴⁹⁰ äußert Friedländer sein Bedauern darüber, dass die Gewährung der Bürgerrechte nach wie vor an

⁴⁸⁷ Scholem, Gershom: *Judaica II*. Fünfte Auflage, Frankfurt am Main 1995, S. 7-9.

⁴⁸⁸ Ebd., S. 13f. Vgl. auch Martyn 2001 (wie Anm. 350), S. 138-155. Martyn übt dort auch Kritik an Dohm, macht aber nichtsdestoweniger noch einmal auf dessen Pionierleistung aufmerksam: »Wenn es je zu einem »deutsch-jüdischen Gespräch« in Scholems Sinne hätte kommen können, dann im Anschluß an Dohms epochemachende Schrift. Sie ist ein Beispiel dafür, wieviel fortschrittlicher über kulturelle Differenz gedacht und geredet werden konnte, als religiöse Dogmen bereits aufgeweicht, die Ideen des modernen Nationalismus aber nicht aufgekommen waren. Auch die heutige Diskussion um den Prozeß der »Integration« der in Deutschland lebenden Nichtdeutschen bleibt weit hinter Dohms Abhandlung, die bis heute nicht wieder aufgelegt wurde, zurück.« Ebd., S. 140.

⁴⁸⁹ Oberdorfer, Bernd: Sind nur Christen gute Bürger? Ein Streit um die Einbürgerung der Juden am Ende des 18. Jahrhunderts: Verheißungsvoller Ansatz für ein friedliches Zusammenleben oder erster Schritt zu den Nürnberger Gesetzen? In: *Kerygma und Dogma. Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre*, 44. Jahrgang (1988), S. 292.

⁴⁹⁰ Ebd., S. 302.

den Übertritt zum Christentum gekoppelt ist, und er »fragt den aufgeklärten christlichen Theologen Teller nach den Bedingungen, unter denen ein aufgeklärter Jude, ohne sich verstellen zu müssen, in ein ebenfalls aufgeklärtes Christentum aufgenommen werden könne«. ⁴⁹¹ Als die gemeinsame Basis ihrer Überzeugungen erachtet Friedländer »die ewigen Vernunftwahrheiten über Gott, die Unsterblichkeit der Seele, die Bestimmung des Menschen und die Bedeutung der göttlichen Gebote und Strafen«. ⁴⁹² Insofern kommt Friedländer in seinem Taufgesuch Teller näher als Maimon dem Hamburger Pastor – von so konkreten Glaubensinhalten wie der Unsterblichkeit der Seele etc. war dort gar nicht die Rede. Einer der zentralen Sätze in Friedländers *Sendschreiben* bezieht sich auf eine durch Lessing prominent gewordene Unterscheidung: »*Vernunftwahrheiten* können nur durch *Ueberzeugung*, *Geschichtswahrheiten* nur auf *Glauben* angenommen werden.« ⁴⁹³ Teller zeigt in der *Beantwortung des Sendschreibens* von Anfang an seine Ablehnung, indem er bereits auf das Titelblatt das Motto setzen lässt: »Der Geist ists, der lebendig macht, das Fleisch (die Worthülle) ist kein nütze [...]. (Joh 6, 63)« – selbst wenn mit Friedländer also eine Verständigung auf die gemeinsame Basis verbal möglich ist, wird dies nichts nützen, da Teller, der in der gesellschaftlichen Hierarchie Überlegene, Friedländer den seiner angeblichen »Worthülle« zugrunde liegenden *Geist*, mithin ein ehrliches Motiv, kurzerhand abspricht. Es ist gerade so, als ob der hiermit seine Machtposition zementierende Teller David Friedländer mit den gleichen Worten entlässt, die schon der Hamburger Pastor zu Maimon gesagt hatte: »Für jetzt kann ich mit ihrem Glaubensbekenntniß nicht zufrieden seyn. Beten Sie also zu Gott, daß er [...] Ihnen den Geist [!] des *wahren* Christenthums eingeben möge; und alsdann kommen Sie wieder.« ⁴⁹⁴ Auf Friedländers Grundsatz, dass Vernunftwahrheiten nur durch Überzeugung und Geschichtswahrheiten nur auf Glauben angenommen werden können, erwidert Teller, »daß jener an sich zugegebene Unterschied unter Vernunft- und Geschichtswahrheiten, unter Ueberzeugtseyn und Glauben, nicht immer so absolut müsse verstanden werden«. ⁴⁹⁵ Das ist ein beachtlicher logischer Salto mortale. Der Unterschied wird zugegeben und im gleichen Atemzug wieder zurückgenommen. Teller nivelliert den Unterschied zwischen zufälligen Geschichtswahrheiten und notwendigen Vernunftwahrheiten, indem er die Lehre, »*daß Christus der von Gott erkohrne und gesandte Stifter einer bessern Religion sei*« ⁴⁹⁶ als der jüdischen, genauer: einer »*bessern moralischen Religion*«, ⁴⁹⁷ einer »geistigern und erfreuendern Religion«, ⁴⁹⁸ zur notwendigen »Geschichtswahrheit« ⁴⁹⁹ des Christentums erklärt. Er besteht also darauf, dass es auch in einem aufgeklärt, d. h. vernünftig verstandenen Christentum einen von der Vernunft nicht aufzulösenden Rest religiösen Inhaltes gebe. Genau an der Bereitschaft, dies anzuerkennen, war freilich auch schon Maimons Taufgesuch gescheitert. Es ist gerade so, als ob David Friedländer dem Oberkonsistorialrat Teller die gleichen Worte entgegenhält, die schon Maimon zum Hamburger Pastor gesagt hatte: »Ich werde nie glauben auf *neue* Wahrheiten gerathen zu sein, wenn ihr

⁴⁹¹ Ebd., S. 301.

⁴⁹² Ebd., S. 301f.

⁴⁹³ [Friedländer, David]: *Sendschreiben an Seine Hochwürden, Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller zu Berlin, von einigen Hausvätern jüdischer Religion*. Berlin 1799, S. 52. Vgl. Arendt 2000 (wie Anm. 438), S. 118f.: »Die Geschichte hat keine beweisende Kraft für die Vernunft. Geschichtswahrheiten sind zufällig, Vernunftwahrheiten notwendig [...]: Geschichtswahrheiten sind eigentlich nicht wahr, und seien sie noch so gut bezeugt, weil sowohl ihre Faktizität wie ihre Bezeugung stets zufällig sind: auch die Bezeugung ist noch geschichtlich. Nur sofern Geschichtswahrheiten die Vernunftwahrheit bestätigen, sind sie »wahr«, d. h. allgemein überzeugend und verbindlich.« Vgl. auch Goethe 2006 (wie Anm. 110), S. 150.

⁴⁹⁴ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte II*, S. 220.

⁴⁹⁵ [Teller, Wilhelm Abraham]: *Beantwortung des Sendschreibens einiger Hausväter jüdischer Religion an mich den Probst Teller*. Berlin 1799, S. 35.

⁴⁹⁶ Ebd., S. 39.

⁴⁹⁷ Ebd., S. 36.

⁴⁹⁸ Ebd., S. 45.

⁴⁹⁹ Ebd., S. 36.

Zusammenhang mit den mir *schon bekannten* Wahrheiten nicht einzusehn ist.«⁵⁰⁰ Julius Schoeps resümiert:

Zu einem wirklichen Gespräch gehören immer zwei Partner, die sowohl gleichberechtigt sind, als auch von der gleichen Sache reden. Und das war bei der Friedländer-Teller-Debatte nicht der Fall. Friedländer und seinen Freunden ging es nicht um den Glaubensgegensatz zwischen Judentum und Christentum, sondern um die Gewährung der Bürgerrechte, für die sie bereit waren, Abstriche vom Judentum zu machen, wenn christlicherseits von ihnen nicht gefordert würde, die Dogmen des Christentums anzuerkennen. Teller [...] hingegen [...] ging es in erster Linie darum, in der Öffentlichkeit das »Sendschreiben« als eine Kapitulation des Judentums vor den Wahrheiten der christlichen Lehre hinzustellen.⁵⁰¹

Friedländers aufsehenerregendes *Sendschreiben* war anonym erschienen. Erst 20 Jahre nach dem Erscheinen dieser Schrift hat Friedländer seine Autorenschaft öffentlich gemacht. Dass hier von einem Dialog auf Augenhöhe nicht die Rede sein kann, ersieht man schon daraus, dass Teller selbst es war, dem die Zensur über diese Schrift, die ja an ihn adressiert war, oblag. Das *Sendschreiben* ist eingangs mit den Worten versehen: »Mit Censur, und nach einer an mich ergangenen Anfrage, also mit meiner Zustimmung abgedruckt. Meine Beantwortung wird gleichfalls im Druck erscheinen, so bald ich sie, der Wichtigkeit der Sache gemäß, unter mancherlei Geschäften und Abhaltungen, habe durchdenken und aufsetzen können.«⁵⁰² Es gibt im ersten Teil von Maimons *Lebensgeschichte* eine kleine Szene, die in der Regel überlesen wird, zumindest spielte sie in der Forschung bisher praktisch noch überhaupt keine Rolle. Maimon erzählt dort, wie sein Großvater, nachdem er übervorteilt wurde, »mit seiner ganzen Familie, mitten im Winter seinen Wohnort verlassen, und, ohne zu wissen wo er sich wieder etablieren sollte, von Ort zu Ort herumirren«⁵⁰³ musste. Der Wegzug sei sehr rührend gewesen:

Ein alter achtzigjähriger treuer Diener, Namens Gabriel, der noch meinen Großvater als Kind auf den Armen getragen hatte, wollte absolut mitreisen. Man stellte ihm zwar die Strenge der Jahreszeit, unsre unglückliche Lage, und die Ungewißheit, worin wir selbst in Ansehung unsers zukünftigen Schicksals schwebten, vor. Aber es half nichts. Er legte sich vor den Thorweg, wo unsre Wagen durchkommen mußten, und lamentierte so lange, bis man ihn aufzunehmen gezwungen war. Er reiste aber nicht lange mit uns; sein hohes Alter, der Kummer über unser Elend, und die strenge Jahreszeit gaben ihm bald den letzten Stoß. Er starb da wir kaum ein Paar Meilen gereist waren, und da keine katholische oder Russische Gemeinde ihm (er war ein Preuße, und lutherischer Religion) ein Begräbniß auf den Kirchhof einräumen wollte, so wurde er auf unsre Kosten aufs freye Feld begraben.⁵⁰⁴

Ebenso bemerkenswert wie die Tatsache, dass Maimons eigenes Schicksal nach seinem Tod in der Geschichte dieses Dieners präfiguriert ist, ist der en passant fallende Hinweis darauf, dass ein lutherischer Preuße über Jahrzehnte hinweg als Diener bei einer jüdischen Familie in Litauen tätig war. Das hat Maimon den in Preußen geborenen und aufgewachsenen Juden voraus: Er, der nach Berlin ging, wo von außerhalb kommende Juden die Stadtgrenze passieren durften, wenn sie beispielsweise als Bedienstete reicher Juden arbeiteten, wusste aus eigener, unmittelbarer Erfahrung, dass in seiner Heimat lutherische Preußen als Bedienstete bei Juden arbeiten. Welchen Grund sollte er haben, die Machtposition, die die Christen im Westen einnahmen, als irreversibel und nicht als

⁵⁰⁰ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* II, S. 221.

⁵⁰¹ Schoeps, Julius H.: *Die missglückte Emanzipation. Wege und Irrwege deutsch-jüdischer Geschichte*. Dritte Auflage, Hildesheim u. a. 2010, S. 50.

⁵⁰² [Friedländer] 1799 (wie Anm. 493), unpaginiert.

⁵⁰³ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* I, S. 55.

⁵⁰⁴ Ebd., S. 55f.

historisch-zufällig⁵⁰⁵ zu betrachten? Nicht nur in seinem Gespräch mit dem Hamburger Pastor unterläuft er die Erwartung, als Jude habe er sich *bescheiden* zu gebärden, eine Eigenschaft, der es David Friedländer gegenüber seinem Zensor Wilhelm Abraham Teller (so wie allen übermäßig wohlherzogenen Menschen gegenüber jedermann) nicht mangelt. Es fällt auch auf, dass Maimon sein Gespräch mit dem Hamburger Pastor in Form eines Minidramas wiedergibt, dass er also mit dem Pastor ein lebendiges Gespräch führt, wohingegen er eine längere Unterredung mit Moses Mendelssohn, die Maimons erstem Abschied aus Berlin vorausgeht, so darstellt, als würden sie beide aneinander vorbeireden.⁵⁰⁶ Man mag auch hieraus ersehen, wie sehr Maimon sich der Haskalabewegung entfremdet hat. Der *Duden – Fremdwörterbuch · Das Standardwerk zur deutschen Sprache (Fünfte Auflage, Mannheim u. a. 1990)* liefert eine Umschreibung des Begriffs ›Dialog‹, die als allgemeingültige Definition wenig geglückt, im Grunde sogar bizarr ist, die sich aber immerhin recht gut eignet, um zumindest dreierlei zu kennzeichnen, nämlich erstens die Art des besagten Gesprächs zwischen Mendelssohn und Maimon, zweitens das philosophische Gesprächsgepräge im *Colloquium heptaplomeres*, und drittens eben das, was im Deutschen, hält man sich an den zuständigen Dudenredakteur, unter einem ›Dialog‹ verstanden werden soll und wohl allzu oft auch tatsächlich verstanden wird:

»Dia|log [gr.-lat.-fr.] der; -[e]s, -e: [...] Ggs. ↑Monolog«.

13. Ist die *Lebensgeschichte* eine Quelle der Kantischen Religionsschrift?

Mit an Höchstwahrscheinlichkeit grenzender Sicherheit hat Kant in einigen Passagen seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (hier kurz als ›Religionsschrift‹ bezeichnet), in welchen er das Judentum behandelt, sich auch an Salomon Maimons *Lebensgeschichte* angelehnt. Nun stellt es eine gewisse Herausforderung dar, bei Kant eine Quelle nachzuweisen. Aloysius Winter bemerkt, dass Kant »Denkanstöße verwertete, wo immer er sie fand«⁵⁰⁷ und mitunter »ein Werk überhaupt niemals erwähnt, obwohl er ihm manches verdankt«,⁵⁰⁸ ja oftmals habe Kant sogar absichtlich auf solche Verweise verzichtet. Hinsichtlich Kants Religionsschrift schreibt Winter außerdem: »Das alles macht die Suche nach den quellenmäßigen Hintergründen seiner Religionsphilosophie nicht eben leicht. Daher braucht es auch nicht zu verwundern, daß die Forschungsergebnisse [...] bisher noch nicht ausreichen und weitere Bemühungen erforderlich machen.«⁵⁰⁹ Tatsächlich steckt die Quellenforschung bei Kant erst in ihren Anfängen.⁵¹⁰ Gleich zweimal, sowohl in der Einleitung als auch im Registerteil zu der von ihr herausgegebenen Kantischen Religionsschrift, wendet sich Bettina Stangneth an die Leserschaft: »Die vorliegende Edition verzeichnet die eindeutig nachweisbaren Quellen in Anmerkungen. (Weitere Nachweise sind

⁵⁰⁵ Bereits in Heinrich Friedrich Diez' Schreiben *Ueber Juden. An Herrn Kriegs Rath Dohm* heißt es, die »Konversion zum Christentum sei schon deshalb keine akzeptable Lösung des Judenproblems, weil sie das so irrige wie vermessene Machtgefühl der Christen und ihre historisch-zufällige Vorherrschaft endlos perpetuieren würde«. Heinrich 2004 (wie Anm. 349), S. 878.

⁵⁰⁶ Vgl. Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte II*, S. 196.

⁵⁰⁷ Winter, Aloysius: *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*. Hildesheim u. a. 2000, S. 426.

⁵⁰⁸ Ebd., S. 427.

⁵⁰⁹ Ebd., S. 429.

⁵¹⁰ Vgl. Stangneth, Bettina: *Bibelstellenregister*. In: Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Mit einer Einleitung und Anmerkungen. Herausgegeben von Bettina Stangneth, Hamburg 2003, S. 305.

ausdrücklich willkommen!»,⁵¹¹ heißt es da, und: »Wir werden weitere Quellen finden und neue Hintergründe entdecken. Entsprechend dankbar ist der Hrsg. für jeden weiterführenden Hinweis!«⁵¹²

Die immer noch ausführlichste Monographie zu den Quellen der Kantischen Religionsphilosophie ist die 1938 erschienene Studie von Josef Bohatec *Die Religionsphilosophie Kants in der »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«*.⁵¹³ Wenn Bohatec die Werke Salomon Maimons nicht völlig unbekannt waren, dann bliebe zu klären, ob er auf eine Nennung dieses Namens wohl mit Rücksicht auf die Tatsache verzichtete, dass es 1938 in Wien, wo er einen Lehrstuhl innehatte, nicht opportun gewesen wäre zu zeigen, dass Kant auch von jüdischen Autoren beeinflusst wurde. Es fällt immerhin auf, dass in dem über 600 Seiten starken Buch selbst Mendelssohn nur kurz abgefragt und sein Name auf gerade einmal zwei Seiten erwähnt wird. Auch Spinoza taucht in dieser Studie kein einziges Mal auf. Bohatec führt mehrere Passagen der Kantischen Religionsschrift, die das Judentum behandeln, auf verschiedene Schriften Johann Salomo Semlers zurück, vornehmlich auf das 1792 in Königsberg erschienene *Letzte Glaubensbekenntniß über natürliche und christliche Religion*, aber auch auf das Werk *Ueber historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen* sowie auf die *Beantwortung der Fragmente eines Ungenanten insbesondere vom Zweck Jesu und seiner Jünger*. Seit Bohatec schleppt sich die Ansicht, Kants Ansichten über das Judentum seien in erster Linie von seiner Semler-Lektüre geprägt worden, durch die Sekundärliteratur. Bei Friedrich Niewöhner heißt es: »[A]uf Kants Bild vom Judentum haben [...] maßgeblich Samuel Reimarus und Johann Salomo Semler Einfluß gehabt«,⁵¹⁴ Aloysius Winter meint: »Es ist ein weiteres Verdienst von Bohatec gezeigt zu haben, daß [...] der Einfluß Johann Salomo Semlers auf Kant sehr stark war«,⁵¹⁵ Bettina Stangneth schreibt in ihrem Aufsatz *Antisemitische und antijudaistische Motive bei Immanuel Kant?*, Bohatec habe »Reimarus und insbesondere Semler als die philologischen Quellen Kants nachgewiesen«,⁵¹⁶ und in den Annotationen zu der von ihr herausgegebenen Neuedition der Kantischen Religionsschrift findet sich der Satz: »Kants Darstellung des Judentums folgt wesentlich J. S. Semler«.⁵¹⁷

Tatsächlich behauptet Bohatec, es liege eine »direkte Abhängigkeit Kants von Semler«⁵¹⁸ vor: Schon der prinzipielle Satz Kants, dass der jüdische Glaube mit dem christlichen Kirchenglauben in ganz und gar keiner wesentlichen Verbindung stehe, sei eine Wiedergabe der These Semlers; auch die Behauptung, dass dem statuarischen Gesetz moralische Gesetze *angehängt* worden sind, also schlechterdings nicht zum Judentum als einem solchen gehören, finde sich fast wörtlich bei Semler; dass die moralischen Lehren der Juden auf griechische Weisheit zurückzuführen seien, behaupte auch Semler; soweit Kant in der Begründung seiner These, dass das Judentum als solches gar keinen

⁵¹¹ Ebd., S. 306.

⁵¹² Stangneth 2003 (wie Anm. 309), S. XIII.

⁵¹³ Vgl. Stangneth, Bettina: Kultur der Aufrichtigkeit. Zum systematischen Ort von Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Würzburg 2000, S. 158.

⁵¹⁴ Niewöhner, Friedrich: Maimonides und Kant oder: Woher kannte Kant Maimonides? In: Emuna – Israel Forum. Vereinigte Zeitschriften über Israel und Judentum, Nr. 4 (1976), S. 13.

⁵¹⁵ Winter 2000 (wie Anm. 507), S. 441.

⁵¹⁶ Stangneth, Bettina: Antisemitische und antijudaistische Motive bei Immanuel Kant? Tatsachen, Meinungen, Ursachen. In: Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung. Prämierte Schriften des wissenschaftlichen Preisausschreibens »Antisemitische und antijudaistische Motive bei Denkern der Aufklärung«. Herausgegeben von Horst Gronke, Thomas Meyer und Barbara Neißer im Auftrag der Philosophisch-Politischen Akademie. Würzburg 2001, S. 35.

⁵¹⁷ Stangneth, Bettina: Anmerkungen des Herausgebers. In: Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Herausgegeben von Bettina Stangneth. Hamburg 2003, S. 298.

⁵¹⁸ Bohatec, Josef: Die Religionsphilosophie Kants in der »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen. Hamburg 1938, S. 460.

Religionsglauben enthalte, von Reimarus abweiche, lehne er sich an Semler an; und das Urteil, dass in der jüdischen Gesetzgebung die zehn Gebote gar nicht mit der Forderung an die moralische Gesinnung gegeben, sondern schlechterdings nur auf die äußere Beobachtung gerichtet worden seien, teile Kant mit Semler, Stapfer und Reimarus.⁵¹⁹ Der Beleg, den Bohatec für diese letztere These aus Semlers *Letztem Glaubensbekenntniß* anführt,⁵²⁰ fällt äußerst knapp aus: »S. 60: »jüdische Theokratie und Hierarchie«.⁵²¹ Wenn man die betreffende Stelle nachschlägt, stellt man fest, dass Bohatec das Zitat völlig aus dem Zusammenhang gerissen hat. Semler schreibt:

Die Ungleichheit der Menschen [...] bringt eine Ungleichheit ihrer Gesellschaften, also auch der Religionsgesellschaft mit sich [...]. Diese von Gott selbst herrührende Ungleichheit haben die Päbste und Bischöfe durch ihre neue jüdische *Theokratie* und *Hierarchie*, so viel sie konnten, aufgehoben, und für alle Christen auch privatim, eine allereinzige bloß *äusserliche* Religionsform eingeführt mit wissentlicher Unterdrückung der freien geistlich eigenen Religion der einzelnen fähigern Menschen; daher sind auch die meisten Kirchenglieder in einem Zustande geblieben, der freilich von Verehrung Gottes immer weit entfernt ist.⁵²²

Mit dem in diesem Kontext negativ konnotierten Ausdruck »neue jüdische Theokratie und Hierarchie« greift Semler hier also das orthodoxe Christentum an. Diese Stelle als Beleg für die These anzuführen, Kant habe mit Semler die Meinung vertreten, die zehn Gebote enthielten keine moralischen Forderungen, ist aberwitzig. Ob Hans Blumenberg in seinem Werk *Höhlenausgänge* auch darauf anspielte, als er in dem dortigen *Rezeptionsfälle und -unfälle* betitelten Kapitel, dem ein Motto aus Salomon Maimons *Lebensgeschichte* vorangestellt ist, den Kant-Forschern »begeisterte Ungenauigkeit«⁵²³ unterstellte?

Es ist nicht überliefert, dass Kant die *Lebensgeschichte* gelesen hat. In Kants Bücherverzeichnis finden sich keine Titel Maimons (nur in Gensichens Bücherverzeichnis ist Maimons 1791 erschienen *Philosophisches Wörterbuch* aufgelistet).⁵²⁴ Dennoch gibt es Anhaltspunkt dafür, dass Kant Maimons *Lebensgeschichte* bekannt war. Betrachtet man die zeitlichen Rahmendaten der drei Publikationen (also des ersten und des zweiten Teils der *Lebensgeschichte* sowie der Religionsschrift), gilt es genau zu unterscheiden:

- Die erste Auflage der Kantischen Religionsschrift ist 1793 erschienen.
- Das *Erste* der vier in der *Religion innerhalb* enthaltenen *Stücke* war, wie Kant in der Vorrede zur ersten Auflage bemerkt, »schon in der Berlinischen Monatsschrift, April 1792, eingerückt

⁵¹⁹ Ebd., S. 460-463.

⁵²⁰ Zudem führt er noch zwei kurze Belege aus dem schon 1779 publizierten Werk Semlers *Beantwortung der Fragmente* an.

⁵²¹ Bohatec 1938 (wie Anm. 518), S. 462.

⁵²² [Semler, Johann Salomo:] D. Joh. Salomo Semlers letztes Glaubensbekenntniß über natürliche und christliche Religion. Mit einer Vorrede. Herausgegeben von Chr. Gottfr. Schütz, Königsberg 1792, S. 60f. Dort heißt es schon auf S. 55: »Durch die Bischöfe ist eben *diese bloß politische Beherrschung* der Christen wieder so erneuert worden, als sie unter den Juden je gewesen ist«. Leider hatte Karl Friedrich Bahrdt nicht ganz unrecht, als er schrieb, Semlers Schreibart sei »so obskur, so kurz, so unausstehlich schlecht [...], daß nur der Geduldigste ihre Lektüre über eine Stunde aushalten kann«. [Bahrdt, Karl Friedrich:] Kirchen- und Ketzer-Almanach aufs Jahr 1781. Häresiopol [d. i. Züllichau] 1781, S. 166.

⁵²³ Blumenberg, Hans: *Höhlenausgänge*. Frankfurt am Main 1989, S. 732.

⁵²⁴ Vgl. [Anonym:] Verzeichniß der Bücher des verstorbenen Professor Johann Friedrich Gensichen, wozu auch die demselben zugefallene Bücher des Professor Kant gehören, welche den 25. April 1808. Nachmittags um 2 Uhr und in den folgenden Tagen, in der Sub-Inspector-Wohnung auf dem Collegio Albertino, im Kneipphofe, gegen baare Bezahlung in Courant öffentlich veräußert werden sollen [Reprint O. O. 1968], S. 25.

gewesen«.⁵²⁵ Keine der Passagen, die vermuten lassen, dass Kant sich von Maimon inspirieren ließ, entstammt allerdings diesem *Ersten Stück*.

- Die zweite Auflage der Kantischen Religionsschrift ist 1794 erschienen.
- Der erste Band der *Lebensgeschichte* ist 1792 erschienen. Das Erscheinungsdatum des ersten Bandes der *Lebensgeschichte* lässt sich näher eingrenzen. Dazu unten mehr.
- Der zweite Band der *Lebensgeschichte* ist, wie die erste Auflage der Kantischen Religionsschrift, laut Titelblatt 1793 erschienen. Es ist mir leider nicht gelungen, das genaue Erscheinungsdatum des zweiten Teils der *Lebensgeschichte* zu eruieren,⁵²⁶ eine Recherche in den Vieweg-Archiven der Universitätsbibliothek Braunschweig verlief ergebnislos. Aus der einzigen bekannten zeitgenössischen Rezension des zweiten Teils der *Lebensgeschichte*⁵²⁷ geht das genaue Erscheinungsdatum des besprochenen Bands nicht hervor. Ich halte es aber für möglich, dass der zweite Teil der *Lebensgeschichte* bereits Ende 1792 erschienen ist und auf 1793 vordatiert wurde. Eine solche Vordatierung war⁵²⁸ und ist in Verlagen üblich. Sabbatia Joseph Wolff schreibt in seinen *Maimoniana*, nachdem er einen Abriss beider Teile der *Lebensgeschichte* gegeben hat, sogar explizit, dass die »Lebensgeschichte [...] 1792 erschien«.⁵²⁹ Diese Aussage bezieht sich auf beide Teile der *Lebensgeschichte*.

Mit Sicherheit kann man sagen, dass der erste Band der *Lebensgeschichte* in der ersten Jahreshälfte 1792 erschienen ist. Von Friedrich Schlegel ist ein an seinen Bruder August Wilhelm adressierter Brief erhalten, der für die These, Kant habe sich in seiner Religionschrift an Maimons *Lebensgeschichte*

⁵²⁵ Kant 1961 (wie Anm. 283), S. 12.

⁵²⁶ Jan-Hendrik Wulf schreibt, Maimon spitze »in seinen Ausführungen die Deutung des Judentums als offenbartes Gesetz weiter im Sinne Spinozas zu, wenn er auch für seine Gegenwart noch annehmen wollte, das Judentum bestehe nach wie vor essentiell nur aus einem theokratischen Gesetzeswerk und habe sich nicht historisch zu einer vernunftgemäßen Religion innerhalb einer christlich dominierten Gesellschaft weiterentwickelt – eine Sichtweise, die auch Immanuel Kant später in seinem Werk *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) wieder aufgriff. Ganz ähnlich klang es zuvor bei Maimon«, worauf ein längeres Zitat aus dem zweiten Teil der *Lebensgeschichte* folgt. In: Wulf, Jan-Hendrik: Spinoza in der jüdischen Aufklärung. Baruch Spinoza als diskursive Grenzfigur des Jüdischen und Nichtjüdischen in den Texten der Haskala von Moses Mendelssohn bis Salomon Rubin und in frühen zionistischen Zeugnissen. Berlin 2012, S. 368. Das Wörtchen »zuvor« in diesem letzten von Wulf zitierten Satz hatte ich in einem Aufsatz dereinst so aufgefasst, dass Wulf, weil er es als gesichert ansieht, dass der zweite Teil von Maimons Autobiographie eben vor der Kantischen Religionsschrift erschienen ist, hier in Hinblick auf das Erscheinungsdatum des zweiten Teils der *Lebensgeschichte* keinen Raum für Zweifel lässt. Der Aufsatz, in dem ich die in diesem Teilkapitel angestellten Überlegungen schon einmal skizziert habe, trägt den Titel »Salomon Maimons *Lebensgeschichte* – eine Quelle der Kantischen Religionsschrift?«, und findet sich in: Vernunft, Religion, Volksglauben in der Aufklärung. Herausgegeben von Thomas Bremer. Halle 2013; die besagte Stelle steht dort auf S. 70. Allerdings hatte ich Jan-Hendrik Wulf missverstanden: Das Wörtchen »zuvor« hatte er in dem zitierten Satz nicht auf das Erscheinungsdatum des zweiten Teils der *Lebensgeschichte* bezogen, sondern auf die Reihenfolge, in der er über Maimons *Lebensgeschichte* und die Kantische Religionsschrift in seiner Studie gesprochen hat. Ich danke Jan-Hendrik Wulf für die Behebung meines Irrtums!

⁵²⁷ Vgl. Anm. 81.

⁵²⁸ Über Maimons *Versuch über die Transscendentalphilosophie*, der offiziell 1790 erschienen ist, schreibt Florian Ehrensperger: »Zwei Hinweise legen den Schluß nahe, daß der *Versuch* bereits Ende 1789 erschienen ist. In einem Brief an Kant vom 15.12.1789 berichtet Karl Christian Kiesewetter davon, er habe Maimons »Transcendentalphilosophie zu lesen angefangen« (Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XI: Briefwechsel, Berlin u. a. 1922, S. 115). Und in einem Brief vom 22. August 1791 schreibt Reinhold an Maimon, die »Litteraturzeitung« habe ihn »schon vor zwei Jahren« [...] um eine Rezension des *Versuches* gebeten.« Ehrensperger, Florian: Einleitung. In: Maimon, Salomon: *Versuch über die Transzendentalphilosophie*. Eingeleitet und mit Anmerkungen sowie einer Beilage herausgegeben von Florian Ehrensperger. Hamburg 2004, S. XV. Daher werde Maimons *Versuch*, wie Ehrensperger aus einer Studie von Achim Engstler zitiert, »spätestens Anfang Dezember 1789 erschienen sein, einer üblichen Praxis gemäß schon mit der Jahreszahl des folgenden Jahres«. Ebd.

⁵²⁹ Wolff 2003 (wie Anm. 312), S. 54.

angelehnt, insofern von Belang ist, als die zeitlichen Rahmendaten diese Einschätzung stützen. In diesem Brief heißt es:

Ein merkwürdiges kleines Buch ist die Lebensgeschichte Salomon Maimon's von ihm selbst. Er ist ein Freund von Moritz und Verfasser verschiedener philosophischer Aufsätze in dessen Journalen. Nicht das Spiel ungewöhnlicher starker Leidenschaften, der Kampf großer Kräfte, auch nicht der feine Geist der Beobachtung giebt diesem Werk Interesse. – Er hat nur eine hervorstechende Neigung, – Wißbegierde, und Hang zum Uebersinnlichen; aber er erzählt seine traurigen Schicksale gut und versetzt so ganz in die jüdische und Rabbinische Welt, daß man glaubt Rabbi oder wohl gar Betteljude zu seyn, – so sehr daß mir wurde, als kröche und bisse es mich hier und dort. – Er scheint übrigens ein helldenkender, gutgesinnter Mensch, nicht ohne Talent für abstrakte Wissenschaften, daß man sich doch auch für ihn interessiren kann.⁵³⁰

Dieser Brief stammt vom 5. Juli 1792. Ein anderer Hinweis lässt darauf schließen, dass der erste Band der *Lebensgeschichte* schon zur Ostermesse 1792 erschienen ist. Dafür spricht diese Annonce, die Maimon am 28. Februar 1792 in der *Königlich privilegirten Berlinischen Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen* hat einrücken lassen:

Ich finde in den Nürnberger gelehrten Zeitungen 1stes Stück 3. Jan. 1792 No. 2 eine vortheilhafte Recension meines philosophischen Wörterbuchs und unter anderen folgende Stelle: »Wenn anders Recens. sein Gedächtnis nicht trügt, so glaubt er irgend in einer Anzeige gelesen zu haben, daß dieser hoffnungsvolle Philosoph bereits verstorben sey.« Ob das Gedächtniß des Recens. oder die gedachte Anzeige diesen falschen Bericht veranlaßt habe? kann ich nicht entscheiden; aber so viel kann ich einem jeden, dem daran gelegen ist, versichern, daß ich nicht eher zu sterben gesonnen bin, als bis ich meine Lebensgeschichte (wovon der erste Theil auf der nächsten Ostermesse erscheinen soll) zu Ende gebracht haben werde, et vice versa. Ich verbitte mir also alle Kondolationen über meinen Tod, wie auch alle Gratulationen zu meiner Auferstehung. S. Maimon.⁵³¹

Es ist davon auszugehen, dass es Kant, nachdem er mit Maimon und Marcus Herz korrespondiert hatte, nicht unbekannt geblieben ist, dass Maimon sich über das in der Korrespondenz ausdrücklich formulierte Verbot, diesen Brief in Druck zu geben, hinweggesetzt hat. Martin Damken vermutet, dass Maimon »sich genau mit dieser Veröffentlichung eines privaten Briefs Kants Wohlwollen verspielt«⁵³² habe. Da Kant selbst es ist, der mit den Worten: »Ich habe niemand angeführt, durch dessen Lesung ich etwas gelernt habe«⁵³³ in seinem Werk *Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen* für künftige Literarhistoriker implementiert hat und der einen also dazu nötigt, Spekulationen erstens anzustellen und zweitens zu fundieren, kann gesagt werden: Es ist wahrscheinlich, dass Kant zu Ohren gekommen ist, dass Maimon in der *Lebensgeschichte* ausgiebig aus seiner, Kants, ausdrücklich als privat deklarierten Korrespondenz zitierte. Es ist weiterhin vorstellbar, dass Kant sich von diesen Zitaten selbst ein Bild machen wollte, dass er sich den zweiten Band der *Lebensgeschichte* hat zukommen lassen und dass er sodann sich in die Lektüre vertieft hat. Berücksichtigt man außerdem,

⁵³⁰ [Schlegel, Friedrich:] Briefe an seinen Bruder August Wilhelm. Herausgegeben von Dr. Oskar F. Walzel. Berlin 1890 [Reprint Ann Arbor 1985], S. 52.

⁵³¹ Zit. n. Winkler, Octavia: Nachwort. In: Salomon Maimons Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben. Ausgewählt, herausgegeben, mit einem Nachwort und Anmerkungen versehen von Octavia Winkler, Berlin 1988, S. 197.

⁵³² Damken 2001 (wie Anm. 74), S. 269. Dass Maimon sich Kants Wohlwollen verspielt habe, bezieht sich auf die üble antisemitische Bemerkung in einem Brief Kants, aus dem Damken ebd., S. 269, zitiert: »was aber z. B. ein Maimon mit seiner Nachbesserung der critischen Philosophie (dergleichen die Juden gerne versuchen, um sich auf fremde Kosten ein Ansehen von Wichtigkeit zu geben) eigentlich wollte, [habe ich] nie recht [...] fassen können und dessen Zurechtweisung [muß] ich Anderen überlassen«.

⁵³³ Zit. n. Winter 2000 (wie Anm. 507), S. 427.

dass »Kant [...] schon in der Mitte der 50er Jahre [...] Kenntnis von Maimonides hatte«⁵³⁴ und an diesem auch in den nachfolgenden Jahrzehnten sein Interesse nicht verlor, so konnte ihm Maimons Autobiographie, die zu rund einem Viertel aus einem Traktat über Maimonides besteht, durchaus zupass kommen.

Sieht man von diesen eher subjektiven Interessen ab, so kann man sich fragen, wie wahrscheinlich es ist, dass der große Erfolg des ersten Teils der *Lebensgeschichte* an Kant vorbeigegangen ist. Es ist denkbar, dass Kant sich außer dem zweiten auch den (ohnehin sehr viel breiter rezipierten) ersten Teil der *Lebensgeschichte* hat zukommen lassen. Immerhin handelt es sich bei ihm um »die erste umfassende Darstellung des osteuropäischen Judentums in deutscher Sprache«,⁵³⁵ in erster Linie für das nichtjüdische aufklärerische deutsche Publikum geschrieben:

Zusätzlichen Reiz für die zeitgenössischen Leser gewinnt das Werk im ersten Band durch seine Schilderung einer unbekannten, fremden Welt, der des Ostjudentums. [...] Neben dem Freund Moritz und dem Verleger Johann Friedrich Vieweg stehen als zeitgenössische christliche Leser Goethe und Jean Paul ebenso fest wie Maimons späterer Gönner, der Graf Hans Wilhelm Adolf von Kalckreuth. Aber auch Nicolai, Zöllner, Biester, Schiller, Wilhelm und Alexander von Humboldt, Fichte, die Schlegels, Schleiermacher, Tieck und Wackenroder dürften *Salomon Maimons Lebensgeschichte* gekannt haben.⁵³⁶

Bei Friedrich Schlegel wird, wie aus dem zitierten Brief an seinen Bruder hervorgeht, die Vermutung sogar zur Gewissheit.

Das größte Gewicht ist der Tatsache beizumessen, dass es, bis hin zum Wortlaut, frappierende Parallelen zwischen Maimons *Lebensgeschichte* und Kants Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* gibt. Über die jüdische Nation sagt Maimon:

Die jüdische Nation ist, ohne Rücksicht auf zufällige Modifikationen, eine *unter dem Schein der Theokratie, immer währende Aristokratie*. Die Gelehrten, welche den *Adel* dieser Nation ausmachen, wußten sich seit vielen Jahrhunderten, als das Gesetzgebende Korpus, bei den Gemeinen in ein solches Ansehen zu setzen, daß sie mit ihnen machen konnten, was sie wollten.⁵³⁷

Damit vergleiche man, was Kant in der Religionschrift geschrieben hat:

Daß diese Staatsverfassung Theokratie zur Grundlage hat (sichtbarlich eine Aristokratie der Priester oder Anführer, die sich unmittelbar von Gott erteilter Instruktionen rühmten), mithin der Name von Gott, der doch hier bloß als weltlicher Regent, der über und an das Gewissen gar keinen Anspruch tut, verehrt wird, macht sie nicht zu einer Religionsverfassung.⁵³⁸

Die zitierte Stelle aus der *Lebensgeschichte* findet sich nur wenige Seiten nach Maimons extensiven Zitaten aus Kants Brief an Marcus Herz. Auffällig ist die sich überschneidende Ineinssetzung von Theokratie und Aristokratie, *die sich vor Kant, soweit ich sehe, erst bei Maimon findet*. Wenn aufgrund der relativen zeitlichen Nähe der Entstehung dieser Passagen der eine der beiden Philosophen vom anderen der beiden Philosophen beeinflusst wurde, liegt die Frage nahe: Warum sollte denn Maimon seine Informationen über das Judentum von Kant bezogen haben? Das wäre ja grotesk. Es ist viel

⁵³⁴ Niewöhner 1976 (wie Anm. 514), S. 12.

⁵³⁵ Schulte 1998 (wie Anm. 5), S. 136.

⁵³⁶ Ebd., S. 141 und S. 146f.

⁵³⁷ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* II, S. 266f.

⁵³⁸ Kant 1961 (wie Anm. 283), S. 139. Bei Bohatec 1938 (wie Anm. 518), S. 462, ist diese Stelle einfach nur fast wörtlich wiedergegeben, aber nicht belegt.

wahrscheinlicher, dass Kant sich *aus erster Hand* über das Judentum informieren wollte. Eine populärere und fundiertere zeitgenössische Quelle als die *Lebensgeschichte* gab es gerade für christliche Aufklärer nicht. Den im zweiten Teil der *Lebensgeschichte* angestellten Vergleich der jüdischen Nation bzw. der jüdischen Verfassung mit der Aristokratie hat Maimon bereits im ersten Teil gebraucht:

Die jüdische Verfassung ist also nun ihrer Form nach aristokratisch, und daher allen Mißbräuchen einer solchen Verfassung ausgesetzt. [...] Hingegen standen von Zeit zu Zeit Männer aus diesem gesetzgebenden Korps selbst auf, die nicht nur diese Mißbräuche rügten, sondern sogar die Autorität desselben in Zweifel zogen. Von dieser Art war der Stifter der christlichen Religion, der sich gleich anfangs der Tyranney dieser Aristokratie mit gutem Erfolge widersetzte, und das ganze Zeremonialgesetz auf seinen Ursprung, nemlich auf ein reines Moralsystem (zu dem sich dieses Zeremonialsystem als Mittel zum Zwecke verhielt) zurückführte, wodurch zum wenigsten die Reformation Eines Theils der Nation bewerkstelligt wurde.⁵³⁹

Bemerkenswerterweise fügt Kant erst nachträglich, in der 1794 erschienenen *zweiten* Auflage seiner Religionsschrift, eine Fußnote ein, in der die Rede ist von »einer sehr guten rein-moralischen Absicht des Meisters [...], nämlich noch bei seinem Leben, durch Stürzung des alle moralische Gesinnung verdrängenden Ceremonialglaubens und des Ansehens der Priester desselben, eine *öffentliche* Revolution (in der Religion) zu bewirken«.⁵⁴⁰ Die hier zitierten Passagen aus der Kantischen Religionsschrift lesen sich schlichtweg wie eine Paraphrase dessen, was Maimon in seiner Autobiographie geschrieben hat. Dabei sind die Ähnlichkeiten im Wortlaut so groß, dass von einer nur zufälligen Übereinstimmung keine Rede sein kann. Die Differenz zwischen Kant und Maimon in den zitierten Passagen betrifft die Frage, ob das Judentum in seinem Ursprung eine Vernunftreligion war oder nicht. Maimon schreibt, der Stifter der christlichen Religion habe das jüdische Zeremonialgesetz auf ein reines Moralsystem *zurückgeführt*. Kant schreibt sinngemäß, der Stifter der christlichen Religion habe dieses reine Moralsystem überhaupt erst *eingeführt*: Eine moralische Religion sei »unter allen öffentlichen [Religionen], die es je gegeben hat, allein die christliche«.⁵⁴¹ Diese Worte haben sich seltsamerweise selbst von Generationen von Kant-Forschern nicht wegexegieren lassen und stehen immer noch, zwar nur in Klammern, aber dennoch unverrückbar, in der Religionsschrift. Die Interpreten dieses Satzes lassen sich grob in zwei Lager einteilen. Die einen sagen, der Satz stimme nicht mit den Schlussfolgerungen der Religionsschrift überein,⁵⁴² die ja in ihrer endgültigen Konsequenz nicht bloß auf die berüchtigte Kantische »Euthanasie des Judentums«⁵⁴³ hinauslaufe, sondern ebenso auf eine »Euthanasie des Christentums«. Wenn manche Formulierungen Kants so wirken, als habe er dennoch dem Christentum eine Vorzugsstellung eingeräumt, so könne man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass »hier jemand die mühsame Anstrengung unternimmt, sich selbst zu therapieren«,⁵⁴⁴ was ihm indes »nie ganz gelungen«⁵⁴⁵ sei:

Der Grund dafür, daß ihm in Hinsicht auf seine eigene Tradition das Wort [von der »Euthanasie des Christentums«; J. W.] im Halse stecken blieb, ist nicht allein in der Furcht vor der vermutlich äußerst drastischen Reaktion seiner Zeitgenossen mit allen zu erwartenden nicht zuletzt juristischen Folgen zu suchen, sondern wohl vor allem in dem Menschen Immanuel Kant mit

⁵³⁹ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* I, S. 214f.

⁵⁴⁰ Kant 1961 (wie Anm. 283), S. 89.

⁵⁴¹ Ebd., S. 57.

⁵⁴² So schreibt Kant mit der ihm eigenen ernsthaften Ironie über die vom Stifter der christlichen Religion bewirkte Revolution, dass »freilich auch noch jetzt bedauert werden kann, daß sie nicht gelungen ist«. Ebd., S. 89.

⁵⁴³ Kant, Immanuel: *Der Streit der Fakultäten*. Herausgegeben und mit einem Nachwort von Steffen Dietzsch. Zweite Auflage, Leipzig 1992, S. 53.

⁵⁴⁴ Stangneth 2001 (wie Anm. 516), S. 73.

⁵⁴⁵ Ebd.

seiner Anhänglichkeit an ein liebgewordenes Bild, das er auch deshalb nicht so leicht loszulassen vermochte, weil es eng mit einem anderen Bild seiner Kindheit verknüpft war, nämlich seiner Mutter.⁵⁴⁶

Die anderen sagen, Kant habe auf die Zensur insofern keine Rücksicht genommen, als er aufgrund seiner ihn auszeichnenden Aufrichtigkeit⁵⁴⁷ mit Bedacht stets solche Formulierungen gewählt habe, die mit seinen philosophischen Anschauungen kompatibel waren und die er voll verantworten konnte. Wenn er also sage, dass man unter allen öffentlichen Religionen, die es je gegeben hat, die christliche Religion als die einzige zu erachten habe, die eine moralische Religion ist, so habe Kant das Christentum und konkret den Protestantismus⁵⁴⁸ zweifellos verteidigt und man könne nicht so tun, als habe Kant dies nicht auch genau so gemeint.

Zwischen den beiden hier skizzierten Positionen besteht allerdings gar kein Widerspruch. Der Unterschied besteht bloß darin, dass der Schwerpunkt der zweiten Position auf einer retrospektiven Betrachtung des Christentums und der Absichten ihres Stifters liegt, die erste Position hingegen ihre Hoffnung auf die Zukunft eines unverwässerten, nämlich vernunftreligiösen Christentums artikuliert. Die Ansicht, dass die christliche Religion die einzige moralische unter allen bisherigen Religionen sei, war ja nicht neu, im Gegenteil, sie war unter christlichen Aufklärern gängig. Wenn Kant, unbeschadet seiner Originalität, sich in seiner Darstellung des Judentums von Maimon hat inspirieren lassen, dann wirkt es so, als ob die ablehnende Haltung, die Maimon gegenüber der jüdischen Orthodoxie und Orthopraxie eingenommen hat, Kants Ansichten entgegengekommen wäre. Freilich wirkt es auch so, als ob Kant Maimons Darstellung des Judentums dann zu seinen eigenen Zwecken ›benutzt‹ hat. Eine solche Vorgehensweise ist bei Kant nicht überraschend. Aloysius Winter hat nachgewiesen, dass auch in späteren Jahren Kant gelegentlich »seine eigenen Gedanken in einen Autor ›hineinlas‹«. ⁵⁴⁹ Ebendies könnte auch bei Maimon der Fall gewesen sein. ›Instrumentalisiert‹ werden konnte Maimons Darstellung des Judentums freilich nur, wenn man bloß einzelne Bestandteile der *Lebensgeschichte* zur Kenntnis nahm und ihre Zusammenhänge nicht durch ›Synthetisierung‹ herstellte, d. h. wenn man außer acht ließ, dass Maimon eine kohärente Position zur Frage nach dem Zusammenhang zwischen Gott, Religion, Moral und Staat vertrat. Nach allen religionsphilosophischen Einlassungen Maimons, die im folgenden Teilkapitel noch einmal zusammengefasst werden, ist es nämlich, um eine oben aufgeworfene Frage zu beantworten, tatsächlich schlüssig, dass ihm zufolge das Verhältnis Gottes zum Menschen die Grundlage der Moral bildet. Maimon beharrt auf Moral als dem Zweck aller Religion und greift damit gleichzeitig jene christlichen Aufklärer an, die entweder diese Verbindung umkehren, um im Anschluss das zu einem reinen Moralsystem umgedeutete Christentum philosophisch zu retten und dem Judentum Moralität abzusprechen, oder aber Moral und Religion grundsätzlich voneinander trennen, um im Anschluss das Christentum zum reinen Naturalismus umzudeuten und das Judentum als bloßes und unmoralisches Zeremonialgesetz zu diskreditieren.

⁵⁴⁶ Ebd., S. 74.

⁵⁴⁷ Am 8. April 1766 schrieb Kant an Moses Mendelssohn: »Zwar dencke ich vieles mit der allerkläresten Überzeugung und zu meiner großen Zufriedenheit was ich niemals den Muth haben werde zu sagen; niemals aber werde ich etwas sagen was ich nicht dencke.« Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Band X. Briefwechsel. Band 1. 1747-1788. Zweite Auflage, Berlin u. a. 1922, S. 69.

⁵⁴⁸ Stangneth 2000 (wie Anm. 513), S. 13, führt Friedrich Paulsen, Julius Kaftan, Bruno Bauch, Ernst Katzer und Frieder Löttsch als Vertreter dieser These auf.

⁵⁴⁹ Winter 2000 (wie Anm. 507), S. 426.

14. War Maimon ein Antisemit?

In einem Aufsatz, der den Untertitel trägt: »Versuch einer Annäherung an Salomon Maimons vielfach zerrissene Einstellung zum Judentum«, kommt Martin Damken zu dem Schluss, dass Maimons Position zum Judentum »sich in ihrer Gebrochenheit jeder Beschreibung entzieht«.⁵⁵⁰ Das ist ein sehr unbefriedigendes Resümee. Natürlich ist Maimons Verhältnis zum Judentum, im Vergleich zu demjenigen Kants, komplexer; aber so verwickelt, dass es sich jeder Beschreibung entzöge, ist es nun auch wieder nicht. Seine Position zum Zusammenhang zwischen Gott, Religion, Moral und Staat, aus der hervorgeht, dass Maimon nicht nur dadurch, dass er das Traktat über Maimonides in die *Lebensgeschichte* inkorporiert, eine antijüdische Lesart seiner Ansichten zu unterbinden versucht, lässt sich wie folgt zusammenfassen:

Es ist widersinnig, von Gott als ›Erster Ursache‹ zu sprechen. »*Ursache* ist dasjenige, was den Grund vom Wirklichwerden eines an sich bloß möglichen Dinges, enthält.«⁵⁵¹ Von Gott als Objekt haben wir keinen Begriff, können also über ihn als Objekt auch keine Aussage treffen. »Ich setze ein *unbezweifeltes Factum* voraus, daß der Mensch (so wie jedes NaturWesen überhaupt) zur *Erreichung* seiner *Vollkommenheit* (d. h. zur *Wirklichmachung* dessen, was in ihm *möglich* ist) bestimmt ist, und *angeborene Triebe* dazu hat.«⁵⁵² Der Funken der Gottheit, der in jedem Menschen liegt, wird entfacht, sobald der Mensch, weil es ihm möglich ist, die Wahrheit zu denken, seine Erkenntniskräfte ausübt. Obwohl wir von Gott keinen Begriff als Objekt haben, können wir sein Verhältnis zu uns bestimmen. Dieses Verhältnis ist die Grundlage der Moral. Der Funken der Gottheit nämlich, der in jedem Menschen liegt, wird auch entfacht, sobald der Mensch, weil es ihm möglich ist, danach strebt, das Gute auszuüben. Die Moral besteht in Handlungen, nicht in Meinungen. Alle Religionen haben Moral zum Zweck, erfüllen diesen Zweck allerdings in unterschiedlichem Grad. Den Christen wird es, um Christen zu sein, zur Bedingung gemacht, bestimmten Glaubenssätzen und Sentenzen anzuhängen, also bloße Meinungen zu glauben. Dem Fürwahrhalten dieser Glaubenssätze wird im Christentum kein geringerer Wert beigemessen als der Moral oder den Handlungen des Menschen. In der jüdischen Religion hingegen wird gelehrt, dass es in der Moral weniger auf die Theorie als auf die Praxis ankomme. Die christliche Religion ist mithin unvernünftiger als die jüdische. Da der Funken der Gottheit aber ohnehin in jedem Menschen liegt und nicht erst von außen in ihn hineingelegt werden muss, bedarf der Mensch nicht notwendigerweise einer Religion, und bedarf unter keinen Umständen der Staat einer Religion als des notwendigen Komplements zur notwendigen Unzulänglichkeit seiner Einrichtung und Gesetzgebung. Vielmehr kommt es einer Nötigung gleich, wenn der Staat seinen Bürgern ein Religionsbekenntnis abfordert.

Zwar sind die hier wiedergegebenen Einlassungen Maimons nicht in dieser summarischen Form in der *Lebensgeschichte* enthalten (und gewiss hätte Maimon nicht zu mancherlei Missverständnissen Anlass gegeben, wenn er seine Position im Zusammenhang dargestellt hätte), gleichwohl werden sie dort verstreut genau so abgehandelt oder lassen sich durch eine pragmatische Verknüpfung der zitierten Positionen herausbringen. Wenn Martin Damken, bei allen Relativierungen und Einschränkungen, zu dem Resultat gelangt, Maimons Denken sei »antijudaistisch«⁵⁵³ gewesen, ist dem entgegenzuhalten, dass das eine inadäquate Charakterisierung ist. Maimon hat, im Gegenteil, der Tendenz, Religion und Moral philosophisch voneinander zu trennen und diese Trennung gegen die Juden zu richten, in der *Lebensgeschichte* entgegenzuwirken versucht und die Juden in Schutz

⁵⁵⁰ Damken 2001 (wie Anm. 74), S. 281.

⁵⁵¹ Maimon, Salomon: GW 3, S. 167.

⁵⁵² Maimon, Salomon: GW 7, S. 454.

⁵⁵³ Damken 2001 (wie Anm. 74), S. 281.

genommen, indem er deutlich machte, dass die Vorwürfe, denen sie seitens christlicher Aufklärer ausgesetzt sind, sich gegen diese selbst richten. Besonders fragwürdig ist es daher, dass Damkens Aufsatz in einem Sammelband erschienen ist mit dem Titel: *Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung*. Antisemitismus bei Kant und Antisemitismus bei Maimon stehen hier also in einer Reihe. Es ist zwar nicht zu übersehen, dass die Antipathien gegen das Judentum, die Kant in seiner Religionsschrift zeigt, Antipathien gegen jegliche Form von Heteronomie sind und dass er einen der Vorbehalte, den er dort gegen das Judentum äußert, nämlich dass es sich dabei nur um eine Gesetzesreligion handle, auch gegen den Islam und gegen den Katholizismus äußern würde. Gleichwohl bleibt, was Kant in seiner Religionsschrift darüber hinaus gegen das Judentum sagt, diffamatorisch. Das Hauptproblem ist, dass Kant die weitreichenden Implikationen seiner Position zum Judentum völlig verkennt. Jenen christlichen Aufklärern in Preußen, die sich mühten, Religion und Moral philosophisch voneinander abzuspalten – eine Tendenz, die sich in der ersten Hälfte der 1790er Jahre noch verstärkte, wie man nach Johann Heinrich Schulz nicht nur an Kant, sondern etwa auch an Wilhelm von Humboldt sehen kann –, war in der Regel womöglich nicht klar, welche fatalen Folgen die Position, wie sie sie vertraten, in der Emanzipationsdebatte für die Juden haben konnte, ihnen war nur klar, dass diese Position die Grundfesten des Staates, in dem sie lebten, erschüttern musste. Wilhelm von Humboldt ließ im Herbst 1792 einige Teile aus seinen *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* erscheinen, eine Schrift, deren nur auszugsweise Publikation ihm viele Schwierigkeiten berichtete, wie er am 12. Oktober 1792 in einem Brief an Schiller berichtet:

Ich wollte meine Abhandlung, die Sie im Manuskript bei sich haben, in Berlin drucken lassen und würde auch ohne Anstand einen Verleger unter annehmbaren Bedingungen gefunden haben. Allein mehr Schwierigkeit erregte mir die Zensur. Der eine Zensor verweigerte sein Imprimatur ganz, der andre hat es zwar erteilt, allein nicht ohne Besorgnis, daß er deshalb noch künftig in Anspruch genommen werden könne. Da ich nun alle Weitläufigkeiten dieser Art in den Tod hasse, so bin ich entschlossen, die Schrift außerhalb drucken zu lassen. Da nun aber kenne ich niemanden, an den ich mich etwa wenden könnte, als Göschen.⁵⁵⁴

Zu den Stellen, die ob ihrer Heraufbeschwörung des Staatsunwohls erst 1851, herausgegeben aus dem Nachlass, erscheinen konnten,⁵⁵⁵ zählten Sätze wie diese: »So mitwirkend aber auf der einen Seite religiöse Ideen bei der moralischen Vervollkommenung sind, so wenig sind sie doch auf der andren Seite unzertrennlich damit verbunden.«⁵⁵⁶ Oder: »Allein so geht meine Absicht schlechterdings allein dahin, zu zeigen, daß die Moralität auch bei der höchsten Konsequenz des Menschen schlechterdings nicht von der Religion abhängig oder überhaupt notwendig mit ihr verbunden ist.«⁵⁵⁷ Während Maimon im Briefwechsel zwischen Humboldt und Schiller in eher kuriosen Zusammenhängen auftaucht,⁵⁵⁸ sind die Querverbindungen zwischen Maimon und dem Kantianer Saul Ascher von besonderem Interesse. Nachdem Maimon zum vierten Mal nach Berlin zurückgekehrt war und Lazarus Bendavid ihm die kleine Kollekte übergeben hatte, konnte er sich, wie er in der *Lebensgeschichte* berichtet, »bey einer alten Frau auf eine Dachstube einmieten [...]. Ich beschloß nun Kants *Kritik der reinen Vernunft*, wovon ich oft hatte sprechen hören, die ich aber noch nie gesehen, zu studiren.«⁵⁵⁹ Woher Maimon Kants Werk nahm, erfahren wir hier nicht. Wir erfahren es

⁵⁵⁴ Humboldt 1962 (wie Anm. 405), S. 46f.

⁵⁵⁵ Vgl. Humboldt, Wilhelm von / Schiller, Friedrich: Briefwechsel. Band 2. Berlin 1962, S. 283.

⁵⁵⁶ Humboldt, Wilhelm von: *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*. Mit einem Nachwort von Robert Haerdter. Stuttgart 1991, S. 80.

⁵⁵⁷ Ebd., S. 82. Vgl. Alexander, Gerhard / Fritsche, Johannes: »Religion« und »Religiosität« im 18. Jahrhundert. Eine Skizze zur Wortgeschichte. In: *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung*. Herausgegeben von Karlfried Gründer und Karl Heinrich Rengstorff. Heidelberg 1989, S. 15.

⁵⁵⁸ Vgl. Anhang 2 (auf S. 106): Arbeitete Maimon an Ludwig Heinrich von Jakobs *Annalen* mit?

⁵⁵⁹ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte II*, S. 253.

aber bei Saul Ascher: »Ich habe Maimon persönlich und genau gekannt. – Aus meinen Händen erhielt er zuerst ein Exemplar von Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹, das er mir erst nach Jahren zurückgab und sich noch in meinem Büchervorrat findet. Ich war es, der ihn zum Schriftsteller ermunterte, ihm oft mit Rat aushelfen mußte.«⁵⁶⁰ Was Maimon und Saul Ascher auch späterhin verbindet, ist, dass sie wider die moralische Ignoranz christlicher Aufklärer auftreten: Maimon in der *Lebensgeschichte*, Saul Ascher in seiner – vornehmlich nicht gegen Kant, sondern gegen Fichte und dessen wüste antisemitische Ausfälle⁵⁶¹ gerichteten – Schrift *Eisenmenger der Zweite*. Diese brillante Polemik enthält die bis heute genaueste Analyse jener Passagen sowohl des Fichteschen *Beitrags zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution* als auch der Kantischen Religionsschrift, in denen das Judentum behandelt wird. Gerald Hubmann analysiert:

Die Qualifizierung, ja gar die Begriffsbestimmung von Religion am Maßstab einer ihrerseits am protestantischen Gewissensbegriff orientierten Moralphilosophie führt zur Ablehnung der jüdischen Religion auf einem historisch neuen Niveau, das für die nachfolgenden Jahrzehnte prägend werden sollte. [...] In der Tat – auch das hat Ascher richtig gesehen – ist die Einschätzung der jüdischen Religion durch einen Denker mit der Autorität eines Kant gerade deshalb so fatal, *eben weil* sie nicht aus politischen Motiven oder Ressentiment resultiert, sondern aus der moralphilosophischen Konzeption einer Vernunftreligion.⁵⁶²

Saul Ascher findet wieder etwas größere Beachtung, seit im Jahr 2010 *Ausgewählte Werke* von ihm, die zum Teil seit über 200 Jahren nicht mehr zugänglich waren, neu aufgelegt wurden.⁵⁶³ Nicht enthalten ist in diesem Band *Eisenmenger der Zweite*, womöglich aus dem Grund, weil Peter Hacks diese Schrift bereits 1991 in der sogenannten Hacks-Kassette neu herausgegeben hat, die neben vier Flugschriften Aschers auch Friedrich Ludwig Jahns Werk *Deutsches Volkstum* und einen eigenen Aufsatz von Hacks, *Ascher gegen Jahn*, enthält. Dass der Schrift *Eisenmenger der Zweite* noch längst

⁵⁶⁰ Ascher 1991 (wie Anm. 341), S. 223.

⁵⁶¹ 1793 erschien Fichtes *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution*, in dem es hieß: »Derjenige Jude, der über die festen, man möchte sagen, unübersteiglichen Verschanzungen, die vor ihm liegen, zur allgemeinen Gerechtigkeits-, Menschen- und Wahrheitsliebe hindurchdringt, ist ein Held und ein Heiliger. Ich weiß nicht, ob es deren gab oder gibt. Ich will es glauben, sobald ich sie sehe. Nur verkaufe man mir nicht schönen Schein für Realität! [...] Menschenrechte müssen sie haben [...], denn sie *sind* Menschen [...]. Aber ihnen Bürgerrechte zu geben, dazu sehe ich wenigstens kein Mittel, als das, in einer Nacht ihnen allen die Köpfe abzuschneiden, und andere aufzusetzen, in denen auch nicht eine jüdische Idee sei. Um uns vor ihnen zu schützen, dazu sehe ich wieder kein ander Mittel, als ihnen ihr gelobtes Land zu erobern, und sie alle dahin zu schicken.« Fichte, Johann Gottlieb: *Schriften zur Revolution*. Herausgegeben und eingeleitet von Bernard Willms. Frankfurt am Main u. a. 1973, S. 175f. Friedrich Nicolai trat in seiner Autobiographie als engagierter Fürsprecher der Juden auf und nahm sie gegen Fichte wie gegen Kant ehrlich empört in Schutz. Vgl. Nicolai 1799 (wie Anm. 323), S. 240-242. Die neuere Forschung interpretiert Fichtes Tiraden gegen die Juden so: »Tatsächlich spricht Fichte in dem zweifellos sehr unschönen Bild *metaphorisch* davon, ihnen ›allen die Köpfe abzuschneiden und neue aufzusetzen, in denen nicht eine jüdische Idee ist‹. [...] So unschön Fichtes Bild in der Tat ist, klar dürfte doch sein, daß es rein metaphorisch gemeint ist. Denn selbst heute ist ja eine Transplantation von Köpfen im Gegensatz zu anderen Organen und Körperteilen immer noch unmöglich.« Becker, Hans-Joachim: *Fichtes Idee der Nation und das Judentum. Den vergessenen Generationen der jüdischen Fichte-Rezeption*. Amsterdam u. a. 2000, S. 15 und S. 36. Wem hierzu nicht spontan einfällt, dass man die Ansicht, Fichte sei gewissermaßen ein Vordenker der Transplantationsmedizin gewesen, immerhin originell nennen könnte, dem dürften angesichts einer solchen Interpretation Antonio Montecatinos Worte in den Sinn kommen: »Wenn ganz was unerwartetes begegnet, / Wenn unser Blick was ungeheures sieht, / Steht unser Geist auf eine Weile still, / Wir haben nichts, womit wir das vergleichen.« Goethe, Johann Wolfgang: *Torquato Tasso*. In: *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*. Band 3.1. Italien und Weimar 1786 – 1790. Herausgegeben von Norbert Miller und Hartmut Reinhardt. München 2006, S. 515.

⁵⁶² Hubmann, Gerald: *Sittlichkeit und Recht. Die jüdische Emanzipationsfrage bei Jakob Friedrich Fries und anderen Staatsdenkern des Deutschen Idealismus*. In: *Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung. Prämierte Schriften des wissenschaftlichen Preisausschreibens ›Antisemitische und antijudaistische Motive bei Denkern der Aufklärung‹*. Herausgegeben von Horst Gronke, Thomas Meyer und Barbara Neißer im Auftrag der Philosophisch-Politischen Akademie. Würzburg 2001, S. 130.

⁵⁶³ Vgl. Ascher, Saul: *Ausgewählte Werke*. Herausgegeben von Renate Best. Köln u. a. 2010.

nicht die Aufmerksamkeit gewidmet wird, die ihr gebührt, hängt womöglich auch damit zusammen, dass Peter Hacks nach Anfang der 1990er Jahre ziemlich in der Versenkung verschwunden war. Saul Ascher also erklärt in *Eisenmenger der Zweite* sehr treffend, warum es so fatal ist, dass Kant in seiner Religionsschrift dem Judentum als solchem jegliche Moralität abspricht:

Wenn die jüdische Nation bisher *politische* und *religiöse* Gegner gehabt, so sind es jetzt *moralische* Gegner, die sich gegen sie stellen. Nie, muß der Grundsatz lauten, den sie in Rücksicht des Judentums festsetzen, kann es dem Zweck einer Religion Genüge leisten, da es in seiner Offenbarung die Gemüter zu keiner reinen Moralreligion vorbereitet [...], und folglich können auch nie Juden, als Anhänger ihres Glaubens, gute Menschen sein.⁵⁶⁴

Das ist der springende Punkt und niemand hat ihn so unmissverständlich benannt wie Saul Ascher. Jacob Katz schreibt: »Ascher warnte geradezu davor, daß aus der moralischen Herabsetzung des Judentums eine tödliche Waffe gegen Juden geschmiedet werden könnte – eine Warnung, die uns, die wir die spätere Entwicklung kennen, fast prophetisch anmutet.«⁵⁶⁵ Ascher stützt sich bei seiner Argumentation auf die bloße Historie. So wie bereits Maimon in der *Lebensgeschichte* sagt, dass »der Stifter der christlichen Religion [...] das ganze Zeremonialgesetz auf seinen Ursprung, nemlich auf ein reines Moralsystem (zu dem sich dieses Zeremonialsystem als Mittel zum Zwecke verhielt) zurückführte, wodurch zum wenigsten die Reformation eines Theils der [jüdischen] Nation bewerkstelligt wurde«,⁵⁶⁶ so sagt auch Saul Ascher 1794 in *Eisenmenger der Zweite*, dass durch die lautere Sittenlehre, welche die Apostel den Stifter des Christentums äußern lassen, »dem Judentume (!) eine andere Richtung gegeben werden sollte; aber ich werde es nie zugeben, daß diese Sittenlehre von ihm erfunden ward, um sie *der Welt* mitzuteilen. Hieraus ergibt sich aber, daß das Judentum bloß in ein Christentum umgeschaffen ward, nicht daß das Christentum an und für sich dem Judentume entgegen sein sollte.«⁵⁶⁷ Saul Ascher scheint anfangs wie paralysiert gewesen zu sein von der Volte, mit der Kant in seiner Religionsschrift die historische Kontinuität von Judentum und Christentum wegzuschwindeln versucht.⁵⁶⁸ Kant schreibt nämlich: »Aus dem Judentum [...] erhob sich [...] plötzlich, obzwar nicht unvorbereitet, das Christentum.«⁵⁶⁹ In *Eisenmenger der Zweite* wird dieser Satz seziiert:

Wenn wir als vorurteilsfreie Männer sprechen sollen, entfernt von aller Prädilektion, nicht heucheln, sondern Wahrheit sagen müssen; so ist dies gewiß keine Kühnheit, wenn ich behaupte: daß Hr. Kant in dem Augenblicke, als er dies schrieb, seiner Philosophie – das heißt als Denker, seinem Berufe gemäß, die Ursachen und Folgen aller Erscheinungen aufzusuchen – ganz abgesagt. Denke dir, lieber Leser! plötzlich erhob sich das Christentum. Plötzlich entwickelte (?) – ich habe wirklich kein Wort dazu – sich ein Prinzip, worauf sich das Christentum gründen soll. – Plötzlich stand Jesus da, verkündigte sich als vom Himmel gesendet. – Welcher philosophische Deus ex machina! [...] Ich würde überhaupt bei der Sache nicht so viele Worte verlieren, wenn es nicht gegen einen Kant wäre, von dem es mich wirklich im Herzen verdrießt, daß er auf eine solche schwache Behauptung: *daß das Christentum plötzlich, obzwar nicht unvorbereitet, sich erhob*, sein System gründet. Denn was vorbereitet ist, entsteht nicht völlig

⁵⁶⁴ Ascher 1991 (wie Anm. 341), S. 69f.

⁵⁶⁵ Katz, Jacob: Mendelssohn und die Mendelssohnschüler im Bannkreis der Religionskritik. In: Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung. Herausgegeben von Karlfried Gründer und Karl Heinrich Rengstorff. Heidelberg 1989, S. 205.

⁵⁶⁶ Maimon, Salomon: Lebensgeschichte I, S. 215.

⁵⁶⁷ Ascher 1991 (wie Anm. 341), S. 65.

⁵⁶⁸ Vgl. Brachtendorf, Johannes: Das Judentum und die Geheimnisse der Vernunft. In: Immanuel Kant – Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Herausgegeben von Otfried Höffe. Berlin 2011, S. 152.

⁵⁶⁹ Kant 1961 (wie Anm. 283), S. 142.

plötzlich. Inwiefern aber das Vorbereitete mit dem Plötzlich-Geschehenen in Verbindung steht, muß sich das Plötzliche verlieren, wenn es der Denker aus dem Vorbereiteten erklären kann.⁵⁷⁰

Dass es Kant war, der mit seiner Autorität in einer philosophisch scheinbar festen Verankerung Juden zu moralischen Gegnern des Christentums abqualifizierte, verlieh der Sache ihre eigentliche Tragweite, wiewohl die Sache selbst ja nicht neu war, sondern eine unter christlichen Aufklärern ohnehin schon bestehende Tendenz verstärkte. Jacob Katz hat darauf aufmerksam gemacht, dass sich bereits Mendelssohn in seinem 1783 erschienenen *Jerusalem* mit jenen auseinandersetze, deren ›aufgeklärtseynwollende‹ Reinterpretation des Christentums wieder auf eine offene oder verkappte Konversionsforderung hinauslief. Diese neue Version des Christentums habe sich genauso im Gegensatz zum Rivalen, dem Judentum, begriffen, wie ihre Vorgängerin, die dogmatisch orientierte Orthodoxie, nur dass der Unterschied nun nicht mehr in den Glaubenssätzen wie etwa der Trinität gesucht worden sei, sondern in der angeblichen Kluft zwischen christlicher und jüdischer Ethik.⁵⁷¹ Jacob Katz bringt den grundlegenden Irrtum der christlichen Korrespondenten Mendelssohns auf den Punkt: Er »lag darin, daß sie nur ihre eigene Religion für entwicklungsfähig hielten. Während dieser Ansicht nach das Christentum die Krise der Religionskritik überstanden hatte, wurde das Judentum aufgrund derselben Kritik für unheilbar erklärt.«⁵⁷² Wie entwicklungsfähig ein in den litauischen Wäldern aufgewachsener Jude sein kann, hat Maimon in der *Lebensgeschichte* dargelegt. Dass er nicht nur seine eigene Entwicklung darlegt, sondern auch über das Judentum sachlich informiert und es subjektiv kritisiert, zudem die ›Aufgeklärtseynwollenden‹ unter den christlichen Aufklärern mit begründeten Argumenten angreift, zeigt die Ambitioniertheit seines Vorhabens. Dass nicht alle dieser Intentionen gleichermaßen auf wohlwollende Resonanz oder überhaupt auf eine Resonanz stoßen würden, scheint Maimon bewusst gewesen zu sein. Sabbatia Joseph Wolff berichtet, wie ein Herr einmal aufmunternd zu Maimon gesagt habe: »Sie haben schon so manches geschrieben, wofür das Publikum mit Vorurtheil eingenommen ist.«⁵⁷³ Maimon habe hierauf erwidert: »Habe ich aber dadurch etwas gewirkt? – etwas gebessert?«⁵⁷⁴

III. Schluss

Da sowieso jeder Vergleich hinkt, spricht nichts dagegen, einen weiteren anzustellen. Wollte man, auch um sich regelmäßig wiederholende Argumentationsgänge in Religionsdebatten aufzuzeigen, aus der in den letzten Jahren erschienenen Literatur ein Buch herausgreifen, das in seinem Anspruch vergleichbar ist mit Salomon Maimons *Lebensgeschichte*, wäre an vorderster Stelle Kurt Flaschs Bestseller mit dem von Bertrand Russell entlehnten Titel *Warum ich kein Christ bin* zu nennen.

Wie Maimon, so erzählt auch Flasch, um den Klappentext auf dem Schutzumschlag zu zitieren, »ausgehend von seiner Herkunft«.⁵⁷⁵ Wie Maimon, so hat auch Flasch sich peu à peu von der Religion, in der er erzogen wurde, losgesagt. Wie Maimon, so misst auch Flasch das, wozu im Lauf der Zeit die Religion, in der er aufgewachsen ist, gemacht wurde, an deren Anfängen und klärt über die historische Entwicklung ihrer Lehren auf. Wie Maimon, so betrachtet auch Flasch Religion philosophisch: »Ich [...] fasse [...] hier, im Zusammenhang dieses Buches, ›Philosophie‹ [...] als die

⁵⁷⁰ Ascher 1991 (wie Anm. 341), S. 63 und S. 66.

⁵⁷¹ Vgl. Katz 1989 (wie Anm. 565), S. 202.

⁵⁷² Ebd., S. 203.

⁵⁷³ Wolff 2003 (wie Anm. 312), S. 126.

⁵⁷⁴ Ebd.

⁵⁷⁵ Flasch, Kurt: *Warum ich kein Christ bin*. Bericht und Argumentation. Zweite Auflage, München 2013.

Aufforderung an mich, bei aufkommenden Zweifelsfragen kohärent zu bleiben.«⁵⁷⁶ Wie Maimon, so lehnt auch Flasch die Berufung religiöser Autoritäten auf ein Mysterium ab: »Andere flüchten ins ›Geheimnis‹. In dieses Asyl des Nichtwissens folge ich ihnen nicht.«⁵⁷⁷ Wie Maimon, so kritisiert auch Flasch den Autoritätsanspruch, den die Repräsentanten der Offenbarungsreligionen erheben: »Vertreter der Offenbarungsreligionen wollen ihr [...] objektivistisches Wahrheitsdenken nicht korrigieren. Sie brauchen eben dieses. Selbst wenn sie es nur als leeren Anspruch vor sich hertragen. Daran hängt ihre Autorität.«⁵⁷⁸ Wie Maimon, so lässt auch Flasch sich nicht darauf ein, anzuerkennen, dass es einen von der Vernunft nicht aufzulösenden Rest religiösen Inhaltes geben müsse:

[D]a empfehlen Kirchenführer [...], der Zweifelnde müsse den *Mut zum Sprung* haben. Sie gestehen damit ein, daß sie mit Argumenten am Ende sind. Sie reden vom Halbdunkel des Glaubens, wenn es erst um den Weg dorthin geht. Gute Argumente bilden eine Kette. Wer den ›Sprung‹ anrät, empfiehlt – argumentativ gesehen – das Zerreißen von Gedankenketten. Joseph Ratzinger, der die Vernünftigkeit des Glaubens predigt, überrascht, indem er den Glauben als ›Sprung‹ erklärt und die Glaubensentscheidung zum ›Abenteuer‹ macht. Ein Abenteuer ist ein Unternehmen mit hohem Einsatz und ungewissem Ausgang. [...] Thomas von Aquino dachte noch, Gottes Vorsehung habe alle Sorgfalt darauf verwandt, daß die Glaubenszeugnisse zweifelsfrei in der sinnlichen Welt als glaubwürdig erkennbar sind. Sein Gott mochte überbegreiflich sein, wollte aber nicht mit dem Nichts verwechselt werden. Er war kein dunkles Loch. Er war eindeutig erkennbar, mochte er sich auch am Ende als übervernünftig erweisen. Das war zwar gewagte Spekulation. Aber ihr zufolge konnte Thomas die Entscheidung für den Glauben als logische Folge empfehlen. Sie war ihm kein Abenteuer. Wer springt, möchte doch wissen, wohin er springt und warum er das tun soll. Ein Sprungtuch, sagt die Feuerwehr, darf nur bei einem Sprung aus einer Höhe bis zu 8 Metern benutzt werden. So präzise reden die Spezialisten für Sprünge. Sie grenzen den Sprung rational ein. Die apologetische Verwendung löst die Metapher von jedem Kontext und schafft damit Mißtrauen. Es geht um Wahrheit. Wahrscheinlich hätte niemand den Mut, zum ›Sprung‹ aufzufordern, hätte es nicht seit etwa 1850 Tradition; die Bibel tut das ja nicht. Es handelt sich um den Einfall philosophischer Schriftsteller: Friedrich Heinrich Jacobi und Søren Kierkegaard haben diese Redeweise eingeführt. Sie gehört zu Kierkegaards Kampf mit der dänischen Staatskirche und ihrer intellektuellen Abfederung durch die Philosophie Hegels. Abgelöst von dieser Situation ist es unsinnig, zum Sprung zu raten, wenn es um Argumente geht. ›Springen‹ ist eine heroisch klingende Phrase. Was Mut verlangt, kann auch schiefgehen. Welches Risiko besteht beim Mut zum ›Abenteuer‹ des Glaubens? Könnte der Sprung auch ins Leere gehen?⁵⁷⁹

Wenn Flasch als Agnostiker bezeichnet wird, hört er dies »nicht gern. Denn derartige Schlagwörter verdecken die lebendige Auseinandersetzung und die unabschließbare Arbeit am historischen Material.«⁵⁸⁰ Wie Maimon, so beharrt auch Flasch auf der Inkompatibilität von Christentum und Vernunft: »Ich wundere mich [...] über die Großtöner von Theologen, die das Christentum als Ausbund von Vernunft anpreisen. Paulus nannte es eine ›Torheit‹.«⁵⁸¹ Wie Maimon, so neigt auch Flasch zur Polemik, und wie Maimon, so schreibt auch Flasch für die breitere Öffentlichkeit: »Dieses Mal wollte ich ein persönliches Buch schreiben, kein Fach- und Sachbuch für Spezialisten, sondern Bericht und Rechenschaft über meine Erfahrung mit der christlichen Lehre. Ich wollte klar schreiben, eher schroff als kompromißlerisch.«⁵⁸²

⁵⁷⁶ Ebd., S. 23f.

⁵⁷⁷ Ebd., S. 176.

⁵⁷⁸ Ebd., S. 108.

⁵⁷⁹ Ebd., S. 76-78.

⁵⁸⁰ Ebd., S. 254.

⁵⁸¹ Ebd., S. 256f.

⁵⁸² Ebd., S. 253.

Gleichwohl ist Kurt Flaschs Buch weniger als eine Autobiographie, weil die sich insgesamt auf nur wenige Zeilen erstreckenden autobiographischen Einsprengsel dort in keinem organischen Zusammenhang stehen mit der das Thema des Buchs ausmachenden Abhandlung über die Wahrheitschancen des Christentums, wohingegen in Salomon Maimons Autobiographie die biographischen wie die traktathaften Passagen nicht nur aufeinander bezogen, sondern auch gleich gewichtet sind. Die wohl kürzeste Definition des Terminus ›Autobiographie‹ stammt von Michael Lentz: »Autobiographie ist Schreibweise.«⁵⁸³ Maimon sagt in seiner *Lebensgeschichte* explizit, dass er sich »hauptsächlich durch *die Art dieser Beschreibung selbst* nach dem Leben schildern [wollte]«. ⁵⁸⁴ Gerade die Art dieser Beschreibung aber ist auf den ersten Blick recht wunderlich, da in dieser Autobiographie verschiedenste literarische Formen und unterschiedlichste Stillagen scheinbar recht unverbunden nebeneinander stehen. Ausgangspunkt der in dieser Arbeit angestellten Überlegungen waren Maimons ernstzunehmende Hinweise darauf, dass seine Autobiographie ein literarisches Integral oder ein literarisches »Coalitionssystem« bildet, d. h. dass ihrer formalen und stilistischen Hybridität eine inhaltliche Kohärenz zugrunde liegt, die zu entschlüsseln dem Leser selbst überlassen bleibt.

Eine Textanalyse zeigte, dass Maimons biographische Erzählung, wie er stetig versuchte, die Widersprüche zwischen Religion und Vernunft aufzulösen und wie sein Leben gerade dadurch zu einem asozialen wurde, das Strukturprinzip der *Lebensgeschichte* darstellt. Der Begriff der Ursache wird in der Religion wie auch in der Metaphysik verhandelt, und seine philosophische Anwendung auf die Frage nach der Ursache der Welt ist es, die letztlich den Ausschlag dafür gibt, dass Maimon sich von den ihm anerzogenen religiösen Überzeugungen freimacht. Es gilt bei diesen Positionierungen auf das Zielpublikum der *Lebensgeschichte* zu achten: Maimon schrieb vornehmlich für aufgeklärte deutsche Christen. Da diese in der Regel nichts über das Ostjudentum wussten, machte Maimon sie mit der jüdischen Orthopraxie seiner Heimat und darüber hinaus mit der jüdischen Orthodoxie wie auch mit den Lehren des mittelalterlichen jüdischen Aufklärers Maimonides, auf die er bereits in seiner litauischen Heimat gestoßen war, vertraut. Während Maimon indes der ›religiösen Unwissenheit‹ seiner christlichen Leserschaft, d. h. ihrer Unwissenheit hinsichtlich der jüdischen Religion, auf sachlich-didaktische Weise abzuhelpen versucht, tritt er den politischen und moralischen Folgen der sogenannten Judenfrage, wie sie von christlichen Aufklärern verhandelt wird, ebenso polemisch wie energisch entgegen. In einer Zeit, in der christliche Aufklärer verstärkt dazu tendieren, Vernunftreligion als Reinterpretation des Christentums zu instrumentalisieren, um verschleierte Konversionsforderungen an die Juden zu richten, lässt Maimon in einem hochironischen Konversionsversuch einen Pastor die Inkompatibilität von Vernunft und christlicher Religion konstatieren.

Maimon misst die Aufklärer, die er in Berlin kennenlernt, an ihren eigenen Ansprüchen und befindet, dass sie ihnen nicht gerecht werden. Vor allem in einer seiner Auseinandersetzungen mit Moses Mendelssohn expliziert er, dass er den (in Preußen gesetzlich verankerten) Bekenntniszwang ablehnt. Ausgehend von seiner eigenen Haltung zur Frage nach dem Zusammenhang zwischen Gott, Religion, Moral und Staat, stellt Maimon in der *Lebensgeschichte* seine Positionen immer im Zusammenhang mit der ihn umgebenden Gesellschaft dar, daher lässt sich, wie in der vorliegenden Studie herausgearbeitet wurde, der innere Zusammenhang der diskrepanten Erzählformen dieser Autobiographie erst dann richtig deuten, wenn man erschließt, dass Maimon eine politische Intention verfolgt: Nicht in defensiver, sondern, ganz im Gegenteil, in angriffiger Manier zielt er auf die politische

⁵⁸³ Lentz, Michael: Atmen Ordnung Abgrund. Frankfurter Poetikvorlesungen. Frankfurt am Main 2013, S. 190.

⁵⁸⁴ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* II, unpaginiert.

Ignoranz sowie auf die moralische Ignoranz der aufgeklärten Christen in Preußen. Maimon macht deutlich, dass ein aufgeklärter Staat seinen Bürgern kein Religionsbekenntnis abverlangen würde, und er zeigt auf, dass der Kritik, die die christlichen Aufklärer am Judentum üben, die Basis fehlt, nämlich ein genaueres Verständnis von Religion und ein genaueres Verständnis der Folgen, die die Bestrebungen, Moral und Religion philosophisch voneinander abzusondern, in der Emanzipationsdebatte für Juden haben können. Eine Analyse einiger Passagen aus der Kantischen Religionsschrift, in denen das Judentum abgehandelt wird, erwies, dass Kant sich von einigen Aussagen aus Maimons *Lebensgeschichte* inspirieren ließ, die aber offenkundig nicht im Zusammenhang gelesen wurden. Während Kant dem Judentum jegliche Moralität abspricht, dringt Maimon gerade darauf, dass das Judentum im Vergleich zum Christentum die moralischere und vernünftigere Religion ist. Freilich hält ihn dies nicht davon ab, auch selbst Kritik am Judentum zu üben, wobei er gleichzeitig seiner Leserschaft in lebendigen Schilderungen darlegt, wie sehr das Judentum eine Lebenspraxis ist, die den gesamten gesellschaftlichen Alltag durchzieht. Es ist eine der bitteren Pointen der *Lebensgeschichte*, dass vielleicht nur ein Asozialer die »soziale Seite der Judenfrage«⁵⁸⁵ derart anschaulich schildern konnte.

Anhänge

Vorbemerkung zu den Anhängen

Diese Anhänge, in denen einige wenige der in dieser Arbeit berührten Aspekte mittels zusätzlicher historischer Kontextualisierungen etwas ausführlicher beleuchtet werden, sind Beiwerk und verdanken ihre Existenz »der Anwendung folgender Maxime: Eine Fußnote sollte nie zu lang sein, sonst ist sie nämlich keine Anmerkung, sondern ein Anhang. [...] Der [...] ausschließlich an dem Argumentationsgang interessierte Leser mag das Folgende also getrost überschlagen. Er wird dem Haupttext dennoch ohne Einschränkung folgen können«.⁵⁸⁶

Anhang 1: Ist der »feige Kerk« in der *Lebensgeschichte* Karl Leonhard Reinhold?

Fast alle »Kavalier« bzw. Philosophen in der Allegorie »Der lustige Ball«, dem Schlusskapitel der *Lebensgeschichte*, »beeiferten sich in die Wette um die Ehre mit dieser reizenden Dame zu tanzen«,⁵⁸⁷ der Dame Metaphysik nämlich, die zwar sehr schön sein soll, die aber noch nie jemand gesehen habe. Fast alle tanzenden Philosophen dieses Maskenballs werden entschlüsselt, nur gegen Ende tauchen ein paar ungenannte auf. Mit dem ersten der Ungenannten meint Maimon offenkundig sich selbst:

Einer der gescheutesten unter ihnen konnte diese *Donquixoterie* nicht länger ertragen. Er bemerkte, daß diese hochgepriesene Dame *eine Geburt ihrer Einbildungskraft* sey, deren Bild zwar einen irrenden Ritter zu Heldenthaten anfeuern, aber auch, ohne gebrauchte Vorsicht, zu allerhand Ausschweifungen verleiten könne. Er zeigte auch die Entstehungsart dieser Täuschung und die Mittel sich dawider zu präserviren. Dieses machte großes Aufsehen, es entstanden

⁵⁸⁵ Heinrich 1999 (wie Anm. 389), S. 105.

⁵⁸⁶ Stagneth 2000 (wie Anm. 513), S. 239.

⁵⁸⁷ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* II, S. 277.

Partheien, einige suchten hartnäckig, die bisher geglaubte Existenz der Dame zu behaupten, andere verzweifelten an diese Unternehmung.⁵⁸⁸

Maimon gibt den Lesern den Hinweis, man brauche »kein *Oedip* zu seyn, um den *maskirten* Kerl zu *demaskiren*«. ⁵⁸⁹ So wie die Erkenntnis des Ödipus eine *Selbsterkenntnis* ist, so weist Maimon hier also darauf hin, dass unter dem hier Ungenannten *er selbst* zu verstehen ist: »Er [...] behauptete auch, daß man ein guter Kavalier seyn könne, ohne sich in eine solche *Gehirngeburt* zu verlieben, und forderte beide Partheien heraus, ihre Behauptungen wider seine Gegengründe zu vertheidigen.« ⁵⁹⁰ Ausführlich sind die »Gegengründe« in Maimons *Versuch über die Transscendentalphilosophie* dargelegt, in der *Lebensgeschichte* taucht die »Gehirngeburt« als »Vernunftidee, oder [...] Fiktion der Einbildungskraft« ⁵⁹¹ auf. Weiter heißt es in der Allegorie: »Ein *maskirter* feiger Kerl von der *Antidamen* Parthei, der das Aufforderungsbillet zuerst zu sehen bekam, und sich nicht Kräfte genug zutraute, diese Aufforderung anzunehmen, antwortete der Gesellschaft auf Befragen nach dem Inhalt dieses Billets: *Ich weiß es nicht, es ist eine unleserliche Hand.*« ⁵⁹² Dieser »feige Kerk« ist m. E. eine Chiffre für Reinhold. Die Passage lässt sich nämlich wie folgt ins Unallegorische übersetzen: Als Karl Philipp Moritz 1791 nach Jena reiste, brachte er Reinhold ein Exemplar des *Philosophischen Wörterbuchs* mit, und Reinhold versprach, dieses Buch für die *Allgemeine Literatur-Zeitung* zu rezensieren. ⁵⁹³ Am 22. August 1791 schrieb Reinhold an Maimon:

Sie haben nur erst seit kurzem diejenigen Vortheile der Cultur, die zum Schriftstellen unentbehrlich ist benutzen können – Die Vortheile in deren Genusse andre von ihrer Kindheit wachsen und gedeihen. [...] Ich habe die mir von der Litteraturzeitung schon vor zwei Jahren angelegene Recension Ihrer Transscendentalphilosophie ablehnen müssen, weil ich das wenigste von diesem Buche verstehen konnte, ungeachtet ich aus denselben die Naturkräfte Ihres Geistes hochschätzen lernte; und [Carl Christian Erhard] *Schmid*, dem die Rezension nach mir aufgetragen wurde, hat das Buch ebenfalls mit dem Geständniß zurückgegeben, daß er es nicht verstehen könne. ⁵⁹⁴

Dass Reinhold behauptet, Maimon nicht verstanden zu haben, und dafür teilweise dessen allgemein als verworren geltenden Schreibstil (für den die Metapher »eine unleserliche Hand« steht) verantwortlich macht, hält Maimon ersichtlich für eine faule Ausrede, und er insinuiert, Reinhold habe schlichtweg keine Gegenargumente gefunden, die stark genug gewesen wären, ihn, Maimon, zu widerlegen. Doch je emotionsloser er in der *Lebensgeschichte* den völligen Misserfolg referiert, den der *Versuch über die Transscendentalphilosophie* bei der Kritik erzielte, umso verbitterter klingt es:

Ein Exemplar dieses Werks war, wie gewöhnlich, an die Expedition der allgemeinen Litteratur-Zeitung geschickt worden. Da nun in geraumer Zeit keine Anzeige erfolgte, schrieb ich selbst dahin, und erhielt zur Antwort: »Ich wisse selbst, wie gering die Anzahl derjenigen sey, die geschickt dazu wären, philosophische Werke richtig zu fassen, und zu beurtheilen: drei der spekulativsten Denker hätten die Anzeige meines Werkes abgelehnt, weil sie nicht vermögend wären, mit mir in die Tiefen meiner Untersuchungen einzudringen. Der Antrag sey einem vierten geschehen, von dem sie eine ihre Wünsche befriedigende Antwort, zu erhalten hofen. Aber auch dieses vierten Anzeige bliebe noch bis jetzt zurück.« ⁵⁹⁵

⁵⁸⁸ Ebd., S. 282f.

⁵⁸⁹ Ebd., S. 283.

⁵⁹⁰ Ebd.

⁵⁹¹ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* I, S. 31.

⁵⁹² Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* II, S. 283f.

⁵⁹³ Vgl. Maimon, Salomon: GW 4, S. 201.

⁵⁹⁴ Ebd., S. 236f.

⁵⁹⁵ Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte* II, S. 258f.

Maimons *Philosophisches Wörterbuch* hingegen rezensierte Reinhold in der *Allgemeinen Litteratur-Zeitung* tatsächlich, wobei sich freilich die Frage stellt, ob eine derartige Kritik noch eine seriöse Rezension genannt werden kann: »Ueber das *Eigenthümliche* der Philosophie des Hn. M. vermag Rec. kein anderes Urtheil zu fällen, als daß er es nicht verstanden habe. Nach so mancher peinlichen und vergeblichen Anstrengung, die zu nichts weiter diene, als ihn von seinem Unvermögen zu überzeugen, war er im Begriffe, die übernommene Anzeige von sich abzulehnen.«⁵⁹⁶ Dem Vorwurf, er habe eine »unleserliche Hand«, ist Maimon in seinem *Manifest* gegen Reinhold wie folgt begegnet: »Was [...] meine geringen *litterarischen Fähigkeiten* anbetrifft, so gestehe ich gern, daß mein *Stil* sehr mangelhaft ist; doch betrifft dieses mehr den bloßen *litterarischen Stil*, wo ich wegen einem zu großen Bestreben nach der größt möglichen *Kürze* und *Präzision*, manchen bei denen ich vorausseze, was ich nicht hätte voraussetzen sollen, *dunkel* vorkommen muß.«⁵⁹⁷ Weil Maimon den Vorwurf, er schreibe unverständlich, nicht auf sich sitzen lassen will, seziert er ihn auf höchst gewitzte Art und Weise:

Herr Professor *Reinhold* bedient sich nicht selten einer eigenen Methode seinen Gegner von sich abzuweisen: nämlich entweder er behauptet: *er verstehe seinen Gegner nicht*, oder: *sein Gegner verstehe ihn nicht*. Das erste kann man ihm auf sein Wort glauben, das zweite aber erfordert einen Beweis, den er dieser Behauptung von Rechtswegen vorausschicken sollte. Gegen mich bedient er sich beider zugleich, indem er behauptet: *wir verstehen uns einander nicht*, welches aber sich selbst widerspricht. Denn verstehe ich Herrn Professor *Reinhold* nicht, d. h. widerlege ich das, was er nicht behauptet, (in der Meinung daß er es behauptet) so muß er meine Widerlegung nothwendig verstehn. Verstehet mich Herr Professor *Reinhold* nicht, d. h. weiß er nicht worin meine Widerlegung seiner Behauptung bestehet, so kann er nicht zugleich mit Gewisheit behaupten, daß ich ihn nicht verstehe, indem es immer möglich ist, daß sobald Herr Professor *Reinhold* meine Widerlegung einsehen wird, er zugleich einsehen wird, daß diese Widerlegung *gegründet* sey.⁵⁹⁸

Anhang 2: Arbeitete Maimon an Ludwig Heinrich von Jakobs *Annalen* mit?

Im Jahr 1795 war in fünf aufeinanderfolgenden Ausgaben der von Ludwig Heinrich Jakob in Halle herausgegebenen *Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes*⁵⁹⁹ eine ebenso kundige wie kritische Rezension des Ersten Bands der *Horen* erschienen, verfasst von einem Anonymus, der Schiller dort in scharfen Wendungen u. a. vorwarf, Kant missdeutet zu haben. Daraufhin schrieb am 20. November 1795 Humboldt an Schiller: »Die Rezension in den »Annalen« müssen Sie schlechterdings lesen, sie übertrifft an Unverschämtheit und Platttheit alles, was man je gesehn hat. Indes sind einige Einfälle nicht übel und die Wendung des Ganzen hämisch genug. Ein – *aber ganz unverbürgtes* – Gerücht macht Maimon zu ihrem Verfasser.«⁶⁰⁰ Am 11. Dezember 1795 legt Humboldt in einem weiteren Brief an Schiller nach: »Maimon würde auch ich nicht für den Rezensenten in den

⁵⁹⁶ [Reinhold, Karl Leonhard]: [Rezension:] *Philosophisches Wörterbuch, oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie in alphabetischer Ordnung* von Salomon Maimon. 1791. In: *Allgemeine Literatur-Zeitung*, 7. Januar 1792, S. 52.

<URL: http://zs.thulb.uni-jena.de/receive/jportal_jparticle_00006702> (Zugriff am 13. Dezember 2014).

⁵⁹⁷ Maimon, Salomon: GW 4, S. 208.

⁵⁹⁸ Maimon, Salomon: GW 4, S. 206f.

⁵⁹⁹ [Mackensen, Wilhelm Friedrich August:] [Rezension der *Horen*]. In: *Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes* von einer Gesellschaft gelehrter Männer. Herausgegeben von Ludwig Heinrich Jakob, Professor der Philosophie zu Halle. 118. Stück, 2. October 1795, S. 937-944. 119. Stück, 5. October 1795, S. 945-952. 120. Stück, 7. October 1795, S. 953-960. 121. Stück, 9. October 1795, S. 961-968. 122. Stück, 12. October 1795, S. 969-976. [Reprint Aetas Kantiana, Brüssel 1969.]

⁶⁰⁰ Humboldt 1962 (wie Anm. 405), S. 224.

»Annalen« halten. Allein sogar von Erfurt aus schreibt es mein Schwiegervater, und auch hier höre ich es hie und da. Doch ist's freilich kaum glaublich.«⁶⁰¹ Tatsächlich stammte die Rezension nicht von Maimon, sondern von Wilhelm Friedrich August Mackensen.

Das Rätsel um Maimons Mitarbeit an Jakobs *Annalen* lässt sich unterdessen lösen. Florian Ehrensperger hat Indizien dafür gesammelt, »daß die 1795 anonym in den *Annalen der Philosophie* erschienene Besprechung des Buches *Zahlenlehre der Natur* von Karl von Eckartshausen (1752-1803) aus der Feder Salomon Maimons stammt«.⁶⁰² Darüber hinaus heißt es bei Ehrensperger: »Im Nachlaß des Herausgebers von Jakob im Besitz der Universitätsbibliothek Halle/Saale findet sich allerdings kein Beleg für eine Mitarbeit Maimons.«⁶⁰³ Diese letztere, auf die Universitätsbibliothek Halle/Saale zurückgehende Auskunft ist inzwischen überholt. Im Jahr 2011 ist Ludwig Heinrich Jakobs Autobiographie erschienen und dort heißt es:

Im Jahre 1795 fing ich an, ein philosophisch kritisches Journal unter dem Titel: *Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes* herauszugeben. [...] Ich lud die berühmtesten philosophischen Schriftsteller als Mitarbeiter ein [...]. Indessen verwickelte mich dieses Journal in eine außerordentlich weitläufige Correspondenz mit Schriftstellern und Verlegern und es giebt wenig berühmte Namen unter den Philosophen aus dieser Epoche, die sich nicht unter meinen Briefen befinden. Die mehrsten dieser Briefe sind zwar gleichgültig und unbedeutend, und ich habe sie daher auch bei meiner Ortsveränderung vernichtet, aber es finden sich einige von Kant, Garve, Reimarus, Maimon, Bendavid, Heidenreich pp darunter, welche lange Abhandlungen über verschiedene wichtige Materien enthalten.⁶⁰⁴

Der »scharfsinnige H. Pr. Jakob in Halle«⁶⁰⁵ taucht bereits im zweiten Teil der *Lebensgeschichte* auf, dort hat Maimon seinen Mentor und Gegenspieler Moses Mendelssohn gegen Jakobs 1786 erschienene *Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden* in Schutz genommen.⁶⁰⁶ Herder kommentierte Mendelssohns *Morgenstunden*, die Maimon aus dem Deutschen ins Hebräische übersetzt hat,⁶⁰⁷ so: »Mendelssohn ist [...] ein zu *pfiffiger Ebräer*, als daß ein *ehrlicher Christ* mit ihm auskäme.«⁶⁰⁸ Und er setzt hinzu: »Es ist sonderbar, daß in dem alten Mann der versteckte Haß gegen die Christen von Tag zu Tag mehr hervortreten scheint: denn allenthalben bringt er, wo mit der *eiskalten Wolffschen Wortphilosophie* nicht weiter auszukommen ist, die Christen als gebohrne oder wiedergebörne Schwärmer ins Spiel u. mit dieser geheimen *bittersten Intoleranz* ist allens Disputiren am Ende.«⁶⁰⁹

⁶⁰¹ Ebd., S. 257.

⁶⁰² Ehrensperger, Florian: Salomon Maimon als Rezensent, nebst einer bisher unbeachteten Rezension. In: Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic. Critical Assessments. Herausgegeben von Gideon Freudenthal. Dordrecht u. a., S. 249.

⁶⁰³ Ebd., S. 250.

⁶⁰⁴ Jakob, Ludwig Heinrich von: Denkwürdigkeiten aus meinem Leben. Herausgegeben von Hans-Joachim Kertscher in Zusammenarbeit mit Martin Mehlow. Halle an der Saale 2011, S. 59.

⁶⁰⁵ Maimon, Salomon: Lebensgeschichte II, S. 185.

⁶⁰⁶ Vgl. Wälzholz, Joseph: Der erste Kantianer in Russland. Ludwig Heinrich von Jakobs autobiografische »Denkwürdigkeiten« erstmals ediert. In: Neue Zürcher Zeitung, 7. Mai 2014, S. 24.

⁶⁰⁷ Vgl. Maimon, Salomon: Lebensgeschichte II, S. 245.

⁶⁰⁸ Zit. n. Goldenbaum, Ursula: Mendelssohns schwierige Beziehung zu Spinoza. In: Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts. Zur Erinnerung an Hans-Christian Lucas. Herausgegeben von Eva Schürmann, Norbert Wazzek und Frank Weinreich. Stuttgart u. a. 2002, S. 271.

⁶⁰⁹ Ebd.

Bibliographie

1. Quellen:

[Amelang, Karl Ludwig:] Fortsetzung des Religions-Processes des Prediger Schulz zu Gielsdorf etc. in der zweyten und letzten Instanz unter Friedrich Wilhelm II. Zweyte Auflage. Nebst einem Supplement, welches die letzten merkwürdigen Verhandlungen in der Revisions-Instanz unter Friedrich Wilhelm III. enthält. Halle 1800.

Amelang, Karl Ludwig: Vertheidigung des Prediger Schulz in der zweiten Instanz. O. O. 1798.

Amelang [Karl Ludwig]: Zur Vertheidigung des Prediger Herrn Schulz zu Gielsdorf, Wilkendorf und Hirschfelde. O. O. 1792.

[Anonym:] Verzeichniß der Bücher des verstorbenen Professor Johann Friedrich Gensichen, wozu auch die demselben zugefallene Bücher des Professor Kant gehören, welche den 25. April 1808. Nachmittags um 2 Uhr und in den folgenden Tagen, in der Sub-Inspector-Wohnung auf dem Collegio Albertino, im Kneipphofe, gegen baare Bezahlung in Courant öffentlich veräußert werden sollen [Reprint O. O. 1968].

Ascher, Saul: Ausgewählte Werke. Herausgegeben von Renate Best. Köln u. a. 2010.

Ascher, Saul: 4 Flugschriften. Berlin u. a. 1991.

Augustinus: Bekenntnisse. Lateinisch und deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart. Mit einem Vorwort von Ernst Ludwig Grasmück. Frankfurt am Main 1987.

[Bahrtdt, Karl Friedrich:] Dr. Carl Friedrich Bahrtdts Geschichte seines Lebens, seiner Meinungen und Schicksale. Von ihm selbst geschrieben. Vierter und letzter Theil. Berlin 1791.

[Bahrtdt, Karl Friedrich:] Kirchen- und Ketzer-Almanach aufs Jahr 1781. Häresiopel [d. i. Züllichau] 1781.

Behr, Isachar Falkensohn: Gedichte von einem polnischen Juden. Göttingen 2002.

Bodin, Jean: Colloquium Heptaplomeres. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von Ludwig Noack, Schwerin 1857. Stuttgart u. a. 1966.

Caesar, Gaius Iulius: De bello Gallico / Der Gallische Krieg. Lateinisch / Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Marieluise Deissmann. Stuttgart 1980.

Dietz, Johann [Meister Johann Dietz des Großen Kurfürsten Feldscher]: Mein Lebenslauf. Herausgegeben von Friedhelm Kemp. München 1966.

Dohm, Christian Wilhelm: Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden. Berlin u. a. 1781.

Dohm, Christian Wilhelm: Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden. Zweyter Theil. Berlin u. a. 1783.

Fichte, Johann Gottlieb: Schriften zur Revolution. Herausgegeben und eingeleitet von Bernard Willms. Frankfurt am Main u. a. 1973.

[François, Karl von:] Die Memoiren des Karl von François aus der Zeit der Befreiungskriege (1808-1814). Herausgegeben von Hans Pörnbacher. München 1965.

Freund, Ismar: Die Emanzipation der Juden in Preußen unter besonderer Berücksichtigung des Gesetzes vom 11. März 1812. Ein Beitrag zur Rechtsgeschichte der Juden in Preußen. Band 1. Darstellung. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1912. Hildesheim 2004.

[Friedländer, David:] Sendschreiben an Seine Hochwürden, Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller zu Berlin, von einigen Hausvätern jüdischer Religion. Berlin 1799.

Goethe, Johann Wolfgang: Dichtung und Wahrheit. In: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Band 16. Herausgegeben von Peter Sprengel. München 2006.

Goethe, Johann Wolfgang: Torquato Tasso. In: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Band 3.1. Italien und Weimar 1786 – 1790. Herausgegeben von Norbert Miller und Hartmut Reinhardt. München 2006.

Goltz, Bogumil: Buch der Kindheit. Herausgegeben von Friedhelm Kemp. München 1964.

Grimmelshausen, Hans Jakob Christoph von: Der Abenteuerliche Simplicissimus Teutsch. Mit einer Einleitung und Anmerkungen von Hans Heinrich Borchardt. Stuttgart 1983.

Hamann, Johann Georg: Brief an Christian Jacob Kraus. In: Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland: Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen. Herausgegeben von Ehrhard Bahr. Stuttgart 1994, S. 18-22.

Heine, Heinrich: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. In: Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. Band 8/1. Herausgegeben von Manfred Windfuhr. Hamburg 1979, S. 9-120.

Humboldt, Wilhelm von: Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen. Mit einem Nachwort von Robert Haerdter. Stuttgart 1991.

Humboldt, Wilhelm von / Schiller, Friedrich: Briefwechsel. Band 1. Berlin 1962.

Humboldt, Wilhelm von / Schiller, Friedrich: Briefwechsel. Band 2. Berlin 1962.

Jakob, Ludwig Heinrich von: Denkwürdigkeiten aus meinem Leben. Herausgegeben von Hans-Joachim Kertscher in Zusammenarbeit mit Martin Mehlow. Halle an der Saale 2011.

Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland: Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen. Herausgegeben von Ehrhard Bahr. Stuttgart 1994, S. 9-17.

Kant, Immanuel: Der Streit der Fakultäten. Herausgegeben und mit einem Nachwort von Steffen Dietzsch. Zweite Auflage, Leipzig 1992.

Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Herausgegeben von Karl Vorländer. Mit einer Einleitung: Die Religionsphilosophie im Gesamtwerk Kants. Von Hermann Noack. Hamburg 1961.

Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Band X. Briefwechsel. Band 1. 1747-1788. Zweite Auflage, Berlin u. a. 1922.

Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Band XI. Briefwechsel. Band 2. 1789-1794. Berlin 1900.

Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Herausgegeben von Karl Vorländer. Leipzig 1947.

Kotzebue, August von: Das merkwürdigste Jahr meines Lebens. Herausgegeben von Wolfgang Promies. München 1965.

Longinus: Vom Erhabenen. Griechisch / Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Otto Schönberger. Stuttgart 1997.

[Mackensen, Wilhelm Friedrich August:] [Rezension der Horen]. In: Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes von einer Gesellschaft gelehrter Männer. Herausgegeben von Ludwig Heinrich Jakob, Professor der Philosophie zu Halle. 118. Stück, 2. October 1795, S. 937-944. 119. Stück, 5. October 1795, S. 945-952. 120. Stück, 7. October 1795, S. 953-960. 121. Stück, 9. October 1795, S. 961-968. 122. Stück, 12. October 1795, S. 969-976. [Reprint Aetas Kantiana, Brüssel 1969.]

Maimon, Moses ben: Führer der Unschlüssigen. Übersetzung und Kommentar von Adolf Weiß. Mit einer Einleitung von Johann Maier. Zweite Auflage, Hamburg 1995.

Maimon, Salomon: Gesammelte Werke. Band 1. Herausgegeben von Valerio Verra. Reprografischer Nachdruck. Hildesheim 1965.

Maimon, Salomon: Gesammelte Werke. Band 2. Herausgegeben von Valerio Verra. Reprografischer Nachdruck. Zweiter Nachdruck, Hildesheim 2000.

Maimon, Salomon: Gesammelte Werke. Band 3. Herausgegeben von Valerio Verra. Reprografischer Nachdruck. Hildesheim 1970.

Maimon, Salomon: Gesammelte Werke. Band 4. Herausgegeben von Valerio Verra. Reprografischer Nachdruck. Hildesheim 1970.

Maimon, Salomon: Gesammelte Werke. Band 5. Herausgegeben von Valerio Verra. Reprografischer Nachdruck. Hildesheim 1970.

Maimon, Salomon: Gesammelte Werke. Band 6. Herausgegeben von Valerio Verra. Reprografischer Nachdruck. Hildesheim 1971.

Maimon, Salomon: Gesammelte Werke. Band 7. Herausgegeben von Valerio Verra. Reprografischer Nachdruck. Mit einem Nachwort des Herausgebers und einem Gesamt-Inhaltsverzeichnis. Hildesheim u. a. 1976.

Maimon, Salomon: Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben. Herausgegeben von Karl Philipp Moritz. Neu herausgegeben von Zwi Batscha. Frankfurt am Main 1995.

[Maimon, Salomon:] Salomon Maimon's Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben. Herausgegeben von K. P. Moritz. In zwei Theilen. Band 1. Berlin 1792.
<<http://gdz.sub.uni-goettingen.de/dms/load/toc/?PPN=PPN312359306>>.

[Maimon, Salomon:] Salomon Maimon's Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben. Herausgegeben von K. P. Moritz. Zweiter und letzter Theil. Band 2. Berlin 1793.
<<http://gdz.sub.uni-goettingen.de/dms/load/toc/?PPN=PPN31235939X>>.

Maimon, Salomon: Versuch über die Transzendentalphilosophie. Eingeleitet und mit Anmerkungen sowie einer Beilage herausgegeben von Florian Ehrensperger. Hamburg 2004.

Mendelssohn, Moses: Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum. Mit dem Vorwort zu Manasse ben Israels *Rettung der Juden* und dem Entwurf zu *Jerusalem* sowie einer Einleitung, Anmerkungen und Register. Herausgegeben von Michael Albrecht. Hamburg 2005.

Mörke, Eduard: Briefe an seine Braut Luise Rau. Herausgegeben von Friedhelm Kemp. München 1965.

[Moritz, Karl Philipp:] Gnothi sauton oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte. Herausgegeben von Karl Philipp Moritz. Neu herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Anke Bennholdt-Thomsen und Alfredo Guzzoni. Band 9. 1792. Faksimile-Druck Lindau 1979.

Nicolai, Friedrich: Ueber meine gelehrte Bildung, über meine Kenntniß der kritischen Philosophie und meine Schriften dieselbe betreffend, und über die Herren Kant, J. B. Erhard, und Fichte. Berlin u. a. 1799.

Poppe, Johann Friedrich: Charakteristik der merkwürdigsten Asiatischen Nationen. Concentrirt und historisch richtig dargestellt. Zweyter Theil. Breßlau 1777.

[Prosch, Peter:] Leben und Ereignisse des Peter Prosch eines Tyrolers von Ried im Zillerthal, oder Das wunderbare Schicksal. Geschrieben in den Zeiten der Aufklärung. Herausgegeben von Karl Pörnbacher. München 1964.

QK.: [Rezension:] Salomon Maimon's Lebensgeschichte; von ihm selbst geschrieben, und herausgegeben von K. P. Moritz. Zweyter und letzter Theil. Berlin, 1793. In: Neue allgemeine deutsche Bibliothek. 1793. Band 6, 1. Stück, S. 108-114.
<<http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/aufklaerung/suche.htm>>.

Ratzel, Friedrich: Jugenderinnerungen. Herausgegeben von Friedhelm Kemp. München 1966.

[Reinhold, Karl Leonhard:] [Rezension:] Philosophisches Wörterbuch, oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie in alphabetischer Ordnung von Salomon Maimon. 1791. In: Allgemeine Literatur-Zeitung, 7. Januar 1792, S. 49-56.
<http://zs.thulb.uni-jena.de/receive/jportal_jparticle_00006702>.

Riem, Andreas: Apologie für die unterdrückte Judenschaft in Deutschland. An den Congreß in Rastadt gerichtet. O. O. 1798.

Rousseau, Jean-Jacques: Les Confessions. Préface de J.-B. Pontalis. Texte établi par Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Notes de Catherine Koenig. O. O. 2012.

[Schlegel, Friedrich:] Briefe an seinen Bruder August Wilhelm. Herausgegeben von Dr. Oskar F. Walzel. Berlin 1890 [Reprint Ann Arbor 1985].

Schopenhauer, Arthur: Über die Grundlage der Moral. Mit einer Einleitung, Anmerkungen und einem Register. Herausgegeben von Peter Welsen. Hamburg 2007.

[Schulz, Johann Heinrich:] Der entlarvte Moses Mendelssohn oder völlige Aufklärung des räthselhaften Todverdrusses des M. Mendelssohn über die Bekanntmachung des Leßingschen Atheismus von Jacobi. Amsterdam 1786.

[Schulz, Johann Heinrich:] Erweis des himmelweiten Unterschieds der Moral von der Religion! nebst genauer Bestimmung der Begriffe von Theologie, Religion, Kirche und (protestantischer) Hierarchie, und des Verhältnisses dieser Dinge zur Moral und zum Staate. Frankfurt u. a. 1788.

[Schulz, Johann Heinrich:] Philosophische Betrachtung über Theologie und Religion überhaupt und über die jüdische insonderheit. Frankfurt u. a. 1784.

[Semler, Johann Salomo:] D. Joh. Salomo Semlers letztes Glaubensbekenntniß über natürliche und christliche Religion. Mit einer Vorrede. Herausgegeben von Chr. Gottfr. Schütz. Königsberg 1792.

[Teller, Wilhelm Abraham:] Beantwortung des Sendschreibens einiger Hausväter jüdischer Religion an mich den Probst Teller. Berlin 1799.

Varnhagen, Rahel: Briefwechsel mit Alexander von der Marwitz, Karl von Finckenstein, Wilhelm Bokelmann, Raphael d'Urquijo. Herausgegeben von Friedhelm Kemp. München 1966.

Varnhagen, Rahel: Briefwechsel mit August Varnhagen von Ense. Herausgegeben von Friedhelm Kemp. München 1967.

Vischer, Friedrich Theodor: Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen. Zum Gebrauche für Vorlesungen. Erster Teil: Die Metaphysik des Schönen. Herausgegeben von Robert Vischer. München 1922.

Voß, Julius von: Des Philosophen Salomon Maimon romantische Fahrten. In: Jüdische Romantik und Wahrheit. Herausgegeben von Julius von Voß. Berlin 1817, S. 221-274.

Voß, Julius von: Neu-Berlin. Oder vaterländische Ideen über Wiedergedeihen und Emporblühn dieser Hauptstadt. Berlin 1811.

[Waller Collection, Uppsala:] http://waller.ub.uu.se/images/Waller_Ms_de2/03560/f_001a.jpg.

Wolff, Sabbatia Joseph: Maimoniana oder Rhapsodien zur Charakteristik Salomon Maimons. Herausgegeben von Martin L. Davies und Christoph Schulte. Berlin 2003.

2. Forschungen:

Adorno, Theodor W.: Metaphysik. Begriff und Probleme (1965). Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main 2006.

Adorno, Theodor W.: Philosophische Terminologie. Zur Einleitung. Band 1. Herausgegeben von Rudolf zur Lippe. Frankfurt am Main 1973.

Alexander, Gerhard / Fritsche, Johannes: »Religion« und »Religiosität« im 18. Jahrhundert. Eine Skizze zur Wortgeschichte. In: Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung. Herausgegeben von Karlfried Gründer und Karl Heinrich Rengstorff. Heidelberg 1989, S. 11-24.

Alheit, Peter / Brandt, Morten: Autobiographie und ästhetische Erfahrung. Entdeckung und Wandel des Selbst in der Moderne. Frankfurt am Main 2006.

Arendt, Hannah: Die verborgene Tradition. Essays. Frankfurt am Main 2000, S. 117-137.

Arroyo Košenina, Inka: Der »Radikale Traditionalismus«. Salomon Maimons Lebensgeschichte und das aporetische Denken. In: Erfahrung und Zäsur. Denkfiguren der deutsch-jüdischen Moderne. Herausgegeben von Ashraf Noor. Freiburg 1999, S. 59-95.

Arroyo Košenina, Inka: Phantasie als wirkmächtiger Balanceakt: Unzucht und Verführung. Zwei autobiographische Texte der hebräischen Literatur des 16. und 18. Jahrhunderts. In: Die Philosophin. Forum für feministische Theorie und Philosophie, Nr. 17 (1998), S. 54-74.

Atlas, Samuel: Solomon Maimon: The Man and His Thought. On the Occasion of the 150th Anniversary of His Death. In: Historia Judaica, Nr. XIII (1951), S. 109-120.

Barnouw, Dagmar: Enlightenment, Identity, Transformation. Salomon Maimon and Rahel Varnhagen. In: The German-Jewish Dialogue Reconsidered. A Symposium in Honor of George L. Mosse. Herausgegeben von Klaus Berghahn. New York 1996, S. 39-58.

Batscha, Zwi: Nachwort. In: Maimon, Salomon: Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben. Herausgegeben von Karl Philipp Moritz. Neu herausgegeben von Zwi Batscha. Frankfurt am Main 1995, S. 331-392.

Batscha, Zwi: Zur Aufklärungsproblematik in Salomon Maimons »Lebensgeschichte«. In: Deutsche Aufklärung und Judenemanzipation. Internationales Symposium anlässlich der 250. Geburtstage Lessings und Mendelssohns. Herausgegeben von Walter Grab. Tel Aviv 1979, S. 91-117.

Becker, Hans-Joachim: Fichtes Idee der Nation und das Judentum. Den vergessenen Generationen der jüdischen Fichte-Rezeption. Amsterdam u. a. 2000.

Berghahn, Klaus L.: Grenzen der Toleranz. Juden und Christen im Zeitalter der Aufklärung. Köln 2000.

Berghahn, Klaus L.: Grenzüberschreitungen: Von Polen nach Preußen, von Maimonides zu Kant, vom Judentum zur Aufklärung. Anmerkungen zu Salomon Maimons Lebensgeschichte. In: Lebensläufe um 1800. Herausgegeben von Jürgen Fohrmann. Tübingen 1998, S. 71-89.

Bergman, Hugo: Epilogue. In: The Autobiography of Solomon Maimon. With an Essay on Maimon's Philosophy by Hugo Bergman. London 1954, S. 187-207.

Bergman, Samuel Hugo: The Philosophy of Solomon Maimon. Jerusalem 1967.

Birtsch, Günter: Religions- und Gewissensfreiheit in Preußen von 1780 bis 1817. In: Zeitschrift für Historische Forschung, Nr. 11 (1984), S. 177-204.

Blumenberg, Hans: Höhlenausgänge. Frankfurt am Main 1989.

Bohatec, Josef: Die Religionsphilosophie Kants in der »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen. Hamburg 1938.

Brachtendorf, Johannes: Das Judentum und die Geheimnisse der Vernunft. In: Immanuel Kant – Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Herausgegeben von Otfried Höffe. Berlin 2011, S. 151-172.

Braese, Stephan: »Redendes Tier« und »gläserner Jude« – Bilder jüdischen Sprachwandels bei Maimon und Hebel. In: Leipziger Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur, Band I. Simon-Dubnow-Institut für jüdische Geschichte und Kultur an der Universität Leipzig. Herausgegeben von Dan Diner. Leipzig 2003, S. 169-195.

Bringmann, Wilhelm: Preußen unter Friedrich Wilhelm II. (1786-1797). Frankfurt am Main 2001.

Carl, Gesine: Umwege, Irrwege, Auswege – Erfahrungen des Scheiterns im Prozess der Identitätsfindung bei Christian Salomon Deutsch und Salomon Maimon. In: Scheitern und Biographie. Die andere Seite moderner Lebensgeschichten. Herausgegeben von Stefan Zahlmann und Sylka Scholz. Gießen 2005, S. 145-163.

Cassirer, Ernst: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Band 3. Die nachkantischen Systeme. Hildesheim u. a. 1991.

Damken, Martin: Theoretischer und praktischer Gott. Versuch einer Annäherung an Salomon Maimons vielfach zerrissene Einstellung zum Judentum. In: Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung. Prämierte Schriften des wissenschaftlichen Preisausschreibens »Antisemitische und antijudaistische Motive bei Denkern der Aufklärung«. Herausgegeben von Horst Gronke, Thomas Meyer und Barbara Neißer im Auftrag der Philosophisch-Politischen Akademie. Würzburg 2001, S. 243-283.

D'Aprile, Iwan: Berliner Rationalismuskritik. Zum Wandel der kulturellen Parameter in Berlin nach 1786. In: Tableau de Berlin. Beiträge zur »Berliner Klassik« (1786-1815). Herausgegeben von Iwan D'Aprile, Martin Disselkamp und Claudia Sedlar. Hannover-Laatzten 2005, S. 51-70.

D'Aprile, Iwan-Michelangelo: Die schöne Republik. Ästhetische Moderne in Berlin im ausgehenden 18. Jahrhundert. Tübingen 2006.

Ehrensperger, Florian: Einleitung. In: Maimon, Salomon: Versuch über die Transzendentalphilosophie. Eingeleitet und mit Anmerkungen sowie einer Beilage herausgegeben von Florian Ehrensperger. Hamburg 2004, S. I-LII.

Ehrensperger, Florian: Salomon Maimon als Rezensent, nebst einer bisher unbeachteten Rezension. In: Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic. Critical Assessments. Herausgegeben von Gideon Freudenthal. Dordrecht u. a. 2003, S. 249-262.

Ehrensperger, Florian unter Mitwirkung von Gideon Freudenthal und Yitzhak Melamed: Salomon Maimon: Chronologie. <<http://www.salomon-maimon.de/maimon/chronologie.html>>.

Ehrensperger, Florian: Weltseele und unendlicher Verstand. Das Problem von Individualität und Subjektivität in der Philosophie Salomon Maimons. München 2006. <http://salomon-maimon.de/forschung/Dissertation_Ehrensperger_13.9.06.pdf>.

Engstler, Achim: Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons. Stuttgart u. a. 1990.

Faltenbacher, Karl Friedrich: Materialien zum *Colloquium Heptaplomeris*. In: Der kritische Dialog des *Colloquium heptaplomeris*: Wissenschaft, Philosophie und Religion zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Ergebnisse der Tagung vom 6. bis 7. November 2006 am Frankreich-Zentrum der Freien Universität Berlin. Herausgegeben von Karl Friedrich Faltenbacher. Darmstadt 2009, S. 285-327.

Faltenbacher, Karl Friedrich: 1. Der Dialog und seine Figuren. Eine Einführung – 2. Stand der Forschung. Eine kurze Entgegnung auf Noel Malcolm. In: Der kritische Dialog des *Colloquium heptaplomeres*: Wissenschaft, Philosophie und Religion zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Ergebnisse der Tagung vom 6. bis 7. November 2006 am Frankreich-Zentrum der Freien Universität Berlin. Herausgegeben von Karl Friedrich Faltenbacher. Darmstadt 2009, S. 19-50.

Faltenbacher, Karl Friedrich: 1. Überlegungen zur Rezeptionsgeschichte des *Colloquium heptaplomeres* – 2. Stand der Forschung. In: Magie, Religion und Wissenschaften im *Colloquium heptaplomeres*. Ergebnisse der Tagungen in Paris 1994 und in der Villa Vigoni 1999. Herausgegeben von Karl Friedrich Faltenbacher. Darmstadt 2002, S. 1-52.

Feiner, Shmuel: Haskala – Jüdische Aufklärung. Geschichte einer kulturellen Revolution. Hildesheim u. a. 2007.

Feiner, Shmuel: Solomon Maimon and the Haskalah. In: Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden, Nr. 10 (2000), S. 337-359.

Fischer, Bernd: Jüdische Emanzipation und deutsche Nation: Von Mendelssohn zu Auerbach. In: 1848 und das Versprechen der Moderne. Herausgegeben von Jürgen Fohrmann und Helmut J. Schneider. Würzburg 2003, S. 147-164.

Flasch, Kurt: Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation. Zweite Auflage, München 2013.

Frank, Manfred: »Unendliche Annäherung«. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik. Frankfurt am Main 1997.

Freudenthal, Gideon: A Philosopher between Two Cultures. In: Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic. Critical Assessments. Herausgegeben von Gideon Freudenthal. Dordrecht u. a. 2003, S. 1-17.

Freudenthal, Gideon: Definition and Construction – Salomon Maimon's Philosophy of Geometry. Berlin 2006.

Freudenthal, Gideon: Die Autarkie des Salomon Maimon. In: Geschichtliche Welt und menschliches Wesen. Beiträge zum Bedenken der *conditio humana* in der europäischen Geistesgeschichte. Herausgegeben von Lars Lambrecht und Eva-Maria Tschurennev. Frankfurt am Main 1994, S. 15-35.

Freudenthal, Gideon: »Die Philosophischen Systeme der Theologie« nach Salomon Maimon. In: Religious Apologetics – Philosophical Argumentation. Herausgegeben von Yossef Schwartz und Volkhard Krech. Tübingen 2004, S. 87-106.

Freudenthal, Gideon: Interkultureller Kommentar als Methode systematischen Philosophierens bei Salomon Maimon. In: Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden, Band 18/19, Heft 2 (2008/09), S. 529-544.

Freudenthal, Gideon: No Religion without Idolatry. Mendelssohn's Jewish Enlightenment. Notre Dame, Indiana 2012.

Freudenthal, Gideon: Radikale und Kompromißler in der Philosophie – Salomon Maimon über Mendelssohn, den »philosophischen Heuchler«. In: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte XXX: Ethnizität, Moderne und Enttraditionalisierung. Herausgegeben von Moshe Zuckermann. Göttingen 2002, S. 369-385.

Fromer, Jakob: Maimons Leben. In: Salomon Maimons Lebensgeschichte. Mit einer Einleitung und mit Anmerkungen. Neu herausgegeben von Dr. Jakob Fromer. München 1911, S. 7-63.

Funkenstein, Amos: Das Verhältnis der jüdischen Aufklärung zur mittelalterlichen jüdischen Philosophie. In: Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht. Herausgegeben von Karlfried Gründer und Nathan Rotenstreich. Heidelberg 1990, S. 13-21.

Gaigl, Joseph: Salomon Maimons *Lebensgeschichte* – eine Quelle der Kantischen Religionsschrift? In: Vernunft, Religion, Volksglauben in der Aufklärung. Herausgegeben von Thomas Bremer. Halle 2013, S. 63-70.

Gerber, Christine: Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus. Untersuchungen zu seiner Schrift *Contra Apionem*. Leiden u. a. 1997.

Goldenbaum, Ursula: Die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung 1697-1796. Einleitung. In: Appell an das Publikum. Die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung 1697-1796. Herausgegeben von Ursula Goldenbaum. Mit Beiträgen von Frank Grunert, Peter Weber, Gerda Heinrich, Brigitte Erker und Winfried Siebers. Teil 1. Berlin 2004, S. 1-118.

Goldenbaum, Ursula: Mendelssohns schwierige Beziehung zu Spinoza. In: Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts. Zur Erinnerung an Hans-Christian Lucas. Herausgegeben von Eva Schürmann, Norbert Wazzek und Frank Weinreich. Stuttgart u. a. 2002, S. 265-317.

Goldstein, Bluma: Enforced Marginality. Jewish Narratives on Abandoned Wives. Berkeley u. a. 2007.

Graetz, Michael: Jüdische Mentalität zwischen Tradition und Moderne. Der autobiographische Text. In: Judentum zwischen Tradition und Moderne. Herausgegeben von Gerd Biegel und Michael Graetz. Heidelberg 2002, S. 117-133.

Günther, Dagmar: »And now for something completely different«. Prolegomena zur Autobiographie als Quelle der Geschichtswissenschaft. In: Historische Zeitschrift, Nr. 272 (2001), S. 25-61.

Guesnet, François: Polnische Juden im 19. Jahrhundert. Lebensbedingungen, Rechtsnormen und Organisation im Wandel. Köln 1998.

Guttmann, Jacob: Lazarus Bendavid. Seine Stellung zum Judentum und seine literarische Wirksamkeit. In: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. Einundsechzigster Jahrgang. Neue Folge, fünfundzwanzigster Jahrgang (1917), S. 176-211.

Hadot, Pierre: Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike. Berlin 1991.

Hecht, Louise: »How the power of thought can develop within a human mind« – Salomon Maimon, Peter Beer, Lazarus Bendavid: Autobiographies of *Maskilim* Written in German. In: Leo Baeck Institute Yearbook, Nr. XLVII (2002), S. 21-38.

Heinrich, Gerda: »... man sollte itzt beständig das Publikum über diese Materie en haleine halten«. Die Debatte um »bürgerliche Verbesserung« der Juden 1781-1786. In: Appell an das Publikum. Die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung 1687-1796. Mit Beiträgen von Frank Grunert, Peter Weber, Gerda Heinrich, Brigitte Erker und Winfried Siebers. Teil 2. Herausgegeben von Ursula Goldenbaum. Berlin 2004, S. 813-890.

Heinrich, Gerda: Riems »Apologie für die unterdrückte Judenschaft in Deutschland« im Kontext der Debatte um »bürgerliche Verbesserung der Juden«. In: Andreas Riem. Ein Europäer aus der Pfalz. Herausgegeben von Karl H. L. Welker. Stuttgart 1999, S. 93-105.

Herrmann, Klaus: Nachwort. In: Salomon Maimons Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben. Herausgegeben von K. Ph. Moritz. Weimar 1960, S. 152-163.

Heuer, Renate: Zum Thema: Probleme deutsch-jüdischer Identität – Salomon Maimons Lebensgeschichte. Die verlorene Identität. In: Archiv Bibliographia Judaica e.V., Frankfurt am Main – Jahrbuch 1 (1985): Probleme deutsch-jüdischer Identität. Herausgegeben von Norbert Altenhofer und Renate Heuer. Bad Soden / Taunus 1986, S. 175-185.

Hirsch, Emanuel: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. Band 1. Dritte Auflage, Gütersloh 1964.

Hirsch, Emanuel: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. Band 2. Dritte Auflage, Gütersloh 1964.

Hirsch, Emanuel: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. Band 3. Dritte Auflage, Gütersloh 1964.

Hirsch, Emanuel: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. Band 4. Dritte Auflage, Gütersloh 1964.

Hofmeister, Alexis: Probleme jüdischer Autobiographik. In: Vom Wir zum Ich. Individuum und Autobiographik im Zarenreich. Herausgegeben von Julia Herzberg und Christoph Schmidt. Köln u. a. 2007, S. 209-216.

Horwitz, Rivka: Mendelssohn und die Kabbala. In: Kabbala und die Literatur der Romantik. Zwischen Magie und Trope. Herausgegeben von Eveline Goodman-Thau, Gert Mattenklott und Christoph Schulte. Tübingen 1999, S. 17-32.

Hösle, Vittorio: Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik. München 2006.

Hoyos, Luis Eduardo: Der Skeptizismus und die Transzendentalphilosophie. Deutsche Philosophie am Ende des 18. Jahrhunderts. Freiburg u. a. 2008.

Hubmann, Gerald: Sittlichkeit und Recht. Die jüdische Emanzipationsfrage bei Jakob Friedrich Fries und anderen Staatsdenkern des Deutschen Idealismus. In: Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung. Prämierte Schriften des wissenschaftlichen Preisausschreibens »Antisemitische und antijudaistische Motive bei Denkern der Aufklärung«. Herausgegeben von Horst Gronke, Thomas Meyer und Barbara Neißer im Auftrag der Philosophisch-Politischen Akademie. Würzburg 2001, S. 125-152.

Jacobs, Noah J.: Salomon Maimon's Life and Philosophy. In: Studies in Bibliography and Booklore. Volume IV, Number 2 (1959), S. 59-67.

Katz, Jacob: Mendelssohn und die Mendelssohnschüler im Bannkreis der Religionskritik. In: Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung. Herausgegeben von Karlfried Gründer und Karl Heinrich Rengstorff. Heidelberg 1989, S. 197-205.

Kennecke, Andreas: Isaac Euchel: Architekt der Haskala. Göttingen 2007.

Kilcher, Andreas: Sieben epistemologische Thesen über Wissenschaft und Judentum *more geometrico*. In: Kritische Religionsphilosophie. Eine Gedenkschrift für Friedrich Niewöhner. Herausgegeben von Wilhelm Schmidt-Biggemann und Georges Tamer in Zusammenarbeit mit Catherine Newmark. Berlin u. a. 2010, S. 339-344.

Klaiber, Theodor: Die deutsche Selbstbiographie. Beschreibungen des eigenen Lebens – Memoiren – Tagebücher. Stuttgart 1921.

Klańska, Maria: Aus dem Shtetl in die Welt. 1772 bis 1938 – Ostjüdische Autobiographien in deutscher Sprache. Wien u. a. 1994.

Kogan-Bernštejn, F. A.: Žan Bodin i ego kritika christianstva. (Iz istorii francuzskogo svobodomyšlja XVI veka). In: Francuzskij ežegodnik 1961. Stat'i i materialy po istorii Francii (1962), S. 5-35.

Kondylis, Panajotis: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus. Stuttgart 1981.

Körte, Mona: Essbare Lettern, brennendes Buch. Schriftvernichtung in der Literatur der Neuzeit. München 2012.

Košenina, Alexander: Blitzlichter der Aufklärung. Köpfe – Kritiken – Konstellationen. Hannover 2010.

Krause, Peter: Mit Kants schädlichen Schriften muß es auch nicht länger fortgehen. Trägt die Ära Woellner ihren Namen zu Recht? In: Stillstand, Erneuerung und Kontinuität. Einsprüche zur Preußenforschung. Herausgegeben von Jörg Wolff. Frankfurt am Main 2001, S. 87-140.

Kuntze, Friedrich: Die Philosophie Salomon Maimons. Heidelberg 1912.

Kuntze, Friedrich: Die Selbstbiographie und die Lebenstragödie des Philosophen Salomon Maimon (1745-1800). In: Deutsche Rundschau, Band 211 (1927), S. 253-258.

Lauer, Gerhard: Die Rückseite der Haskala. Geschichte einer kleinen Aufklärung. Göttingen 2008.

Leathers Kuntz, Marion: Harmony and the Heptaplomeres of Jean Bodin. In: K., M. L.: Venice, Myth and Utopian Thought in the Sixteenth Century: Bodin, Postel and the Virgin of Venice. Aldershot u. a. 1999, [S. 31-41].

Leathers Kuntz, Marion: Structure, Form and Meaning in the *Colloquium Heptaplomeres* of Jean Bodin. In: K., M. L.: Venice, Myth and Utopian Thought in the Sixteenth Century: Bodin, Postel and the Virgin of Venice. Aldershot u. a. 1999, [S. 99-230].

Lentz, Michael: Atmen Ordnung Abgrund. Frankfurter Poetikvorlesungen. Frankfurt am Main 2013.

Lezzi, Eva: Zerstörte Kindheit. Literarische Autobiographien zur Shoah. Köln u. a. 2001.

Librett, Jeffrey S.: Stolen Goods: Cultural Identity After the Counterenlightenment in Salomon Maimon's *Autobiography* (1792). In: New German Critique, Nr. 79 (2000), S. 36-66.

Librett, Jeffrey S.: The Rhetoric of Cultural Dialogue. Jews and Germans from Moses Mendelssohn to Richard Wagner and Beyond. Stanford 2000.

Löwenthal, Leo: Untergang der Dämonologien. Studien über Judentum, Antisemitismus und faschistischen Geist. Leipzig 1990.

Maccoby, Hyam: The Anguish of Salomon Maimon and his Influence on German Jewish thought. In: European Judaism, Band 14, Nr. 2 (1980/1981), S. 24-31.

Malo, Markus: Behauptete Subjektivität. Eine Skizze zur deutschsprachigen jüdischen Autobiographie im 20. Jahrhundert. Tübingen 2009.

Martyn, David: Das translinguale Ich. Die Ausdruckskraft sprachlichen Unvermögens bei Maimon und Chamisso. Automedialität. Subjektkonstitution in Schrift, Bild und neuen Medien. Herausgegeben von Jörg Dünne und Christian Moser. München 2008, S. 77-97.

Martyn, David: Nachwort. In: Mendelssohn, Moses: Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum. – Vorrede zu Manasseh Ben Isaiahs »Rettung der Juden«. Nach den Erstausgaben neu ediert von David Martyn. Bielefeld 2001, S. 137-155.

Mauthner, Fritz: Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. Band 1. Stuttgart u. a. 1920.

Mauthner, Fritz: Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. Band 2. Stuttgart u. a. 1921.

Menk, Andreas: Johann Heinrich Schulz – »Meteor an dem Kirchenhimmel der Mark von Deutschland«. Über eine personelle Konstellation der Ermöglichung radikaler Religionskritik im spätfriederizianischen Preußen. In: Aufklärung. Interdisziplinäres

Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte. Thema: Radikale Spätaufklärung in Deutschland. Einzelschicksale – Konstellationen – Netzwerke. Herausgegeben von Martin Mulsow und Guido Naschert. Band 24 (2012), S. 135-171.

Miethling, Christoph: Gibt es jüdische Autobiographien? In: Zeitgenössische Jüdische Autobiographie. Herausgegeben von Christoph Miethling. Tübingen 2003, S. 43-73.

Möller, Horst: Aufklärung, Judenemanzipation und Staat. Ursprung und Wirkung von Dohms Schrift über die bürgerliche Verbesserung der Juden. In: Deutsche Aufklärung und Judenemanzipation. Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte. Beiheft 3. Internationales Symposium anlässlich der 250. Geburtstage Lessings und Mendelssohns. Herausgegeben von Walter Grab. Tel Aviv 1980, S. 119-153.

Moseley, Marcus: Being For Myself Alone. Origins of Jewish Autobiography. Stanford 2006.

Niewöhner, Friedrich: Aufklärung mit Esoterik. Jüdisches Denken im 18. Jahrhundert. Aufklärung und Esoterik. Herausgegeben von Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarb. von Holger Zaunstock. Hamburg 1999, S. 355-363.

Niewöhner, Friedrich: Epikureer sind Atheisten. Zur Geschichte des Wortes apikuros in der jüdischen Philosophie. In: Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance. Herausgegeben von Friedrich Niewöhner und Olaf Pluta. Wiesbaden 1999, S. 11-22.

Niewöhner, Friedrich: Maimonides und Kant oder: Woher kannte Kant Maimonides? In: Emuna – Israel Forum. Vereinigte Zeitschriften über Israel und Judentum, Nr. 4 (1976), S. 11-19.

Niggel, Günter: Geschichte der deutschen Autobiographie im 18. Jahrhundert. Theoretische Grundlegung und literarische Entfaltung. Stuttgart 1977.

Oberdorfer, Bernd: Sind nur Christen gute Bürger? Ein Streit um die Einbürgerung der Juden am Ende des 18. Jahrhunderts: Verheißungsvoller Ansatz für ein friedliches Zusammenleben oder erster Schritt zu den Nürnberger Gesetzen? In: Kerygma und Dogma. Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre, 44. Jahrgang (1988), S. 290-310.

Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie. Band I. Göttingen 1988.

Pines, Shlomo: The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed. In: Maimonides, Moses: The Guide of the Perplexed. Translated with an Introduction and Notes by Shlomo Pines. With an Introductory Essay by Leo Strauss. Chicago u. a. 1963, S. LVII-CXXXIV.

Reitz, Tilman: Bürgerlichkeit als Haltung. Zur Politik des privaten Weltverhältnisses. München 2003.

Robertson, Ritchie: From the Ghetto to Modern Culture: The Autobiographies of Salomon Maimon and Jakob Fromer. In: Polin. A Journal of Polish-Jewish Studies, Band 7 (1992), S. 12-30.

Roellenbleck, Georg: Der Schluß des »Heptaplomer« und die Begründung der Toleranz bei Bodin. In: Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München. Herausgegeben von Horst Denzer. München 1973, S. 53-67.

Rotenstreich, Nathan: Salomon Maimons Position in der Entwicklung der Philosophie. In: Begegnung von Deutschen und Juden in der Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. Herausgegeben von Jakob Katz und Karl Heinrich Rengstorff. Tübingen 1994, S. 51-63.

Schenk, Tobias: Wegbereiter der Emanzipation? Studien zur Judenpolitik des »Aufgeklärten Absolutismus« in Preußen (1763-1812). Berlin 2010.

Schoeps, Julius H.: Die missglückte Emanzipation. Wege und Irrwege deutsch-jüdischer Geschichte. Dritte Auflage, Hildesheim u. a. 2010.

Scholem, Gershom: Judaica II. Fünfte Auflage, Frankfurt am Main 1970.

Schreiner, Julia: Jenseits vom Glück. Suizid, Melancholie und Hypochondrie in deutschsprachigen Texten des späten 18. Jahrhunderts. München 2003.

Schulte, Christoph: Die doppelte Apologetik der Haskala. In: Religious Apologetics – Philosophical Argumentation. Herausgegeben von Yossef Schwartz und Volkhard Krech. Tübingen 2004, S. 427-437.

Schulte, Christoph: Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte. München 2002.

Schulte, Christoph: Kabbala in Salomon Maimons Lebensgeschichte. In: Kabbala und die Literatur der Romantik. Zwischen Magie und Trope. Herausgegeben von Eveline Goodman-Thau, Gert Mattenklott und Christoph Schulte. Tübingen 1999, S. 33-66.

Schulte, Christoph: Salomon Maimons Lebensgeschichte – Autobiographie und moderne jüdische Identität. In: Sprache und Identität im Judentum. Herausgegeben von Karl E. Grözinger. Wiesbaden 1998, S. 135-149.

Schulte, Christoph: Vorwort. In: Wolff, Sabbatia Joseph: Maimoniana oder Rhapsodien zur Charakteristik Salomon Maimons. Herausgegeben von Martin L. Davies und Christoph Schulte. Berlin 2003, S. 7-12.

Schulz, Günter: Salomon Maimon und Goethe. In: Goethe. Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft, Band 16 (1954), S. 272-288.

Seitz, Regina Maria: Verschwiegene Texte: Kritik an der Aufklärung bei Mendelssohn, Behr, Maimon und Kuh. Ann Arbor 1996.

Socher, Abraham P.: The Radical Enlightenment of Solomon Maimon. Judaism, Heresy, and Philosophy. Stanford 2006.

S[pitzer], M[oshe]: Nachbemerkungen des Herausgebers zu dieser Neuauflage. In: Maimon, Salomon: Geschichte des eigenen Lebens (1754-1800). Berlin 1935, S. 211-215.

Sprengel, Peter: Einführung. In: Goethe, Johann Wolfgang: Dichtung und Wahrheit. In: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Band 16. Herausgegeben von Peter Sprengel. München 2006, S. 881-920.

Stangneth, Bettina: Anmerkungen des Herausgebers. In: Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Herausgegeben von Bettina Stangneth. Hamburg 2003, S. 275-304.

Stangneth, Bettina: Antisemitische und antijudaistische Motive bei Immanuel Kant? Tatsachen, Meinungen, Ursachen. In: Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung. Prämierte Schriften des wissenschaftlichen Preisausschreibens »Antisemitische und antijudaistische Motive bei Denkern der Aufklärung«. Herausgegeben von Horst Gronke, Thomas Meyer und Barbara Neißer im Auftrag der Philosophisch-Politischen Akademie. Würzburg 2001, S. 11-124.

Stangneth, Bettina: Bibelstellenregister. In: Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Herausgegeben von Bettina Stangneth. Hamburg 2003, S. 305-320.

Stangneth, Bettina: »Kants schädliche Schriften«. Eine Einleitung. In: Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Herausgegeben von Bettina Stangneth. Hamburg 2003, S. IX-LXXV.

Stangneth, Bettina: Kultur der Aufrichtigkeit. Zum systematischen Ort von Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Würzburg 2000.

Steussy, Fredric S.: Eighteenth-Century German Autobiography. The Emergence of Individuality. New York 1996.

Strauss, Leo: How to Begin to Study The Guide of the Perplexed. In: Maimonides, Moses: The Guide of the Perplexed. Translated with an Introduction and Notes by Shlomo Pines. With an Introductory Essay by Leo Strauss. Chicago u. a. 1963, S. XI-LVI.

Tradt, Johannes: Der Religionsprozeß gegen den Zopfschulzen (1791-1799). Ein Beitrag zur protestantischen Lehrpflicht und Lehrzucht in Brandenburg-Preußen gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Frankfurt am Main 1997.

Vorländer, Karl: Geschichte der Philosophie. Berlin 1952.

Vorländer, Karl: Immanuel Kant – Der Mann und das Werk. Mit einer Bibliographie zur Biographie von Rudolf Malter und einem Verzeichnis der Bibliographien zum Werk Immanuel Kants von Heiner Klemme. Dritte Auflage, Wiesbaden 2004.

Wade, Mara: Enlightenment Self-Fashioning in the German Vernacular: Salomon Maimon's Autobiography. In: Lessing Yearbook XXIX (1997), S. 175-198.

Wälzholz, Joseph: Salomon Maimons *Lebensgeschichte* als offensive Religions- und Gesellschaftskritik. In: Das Prinzip Aufklärung zwischen Universalismus und partikularem Anspruch. Herausgegeben von Kristina-Monika Hinneburg und Grażyna Jurewicz. München 2014, S. 37-47.

Weber, Max: Wissenschaft als Beruf. Sechste Auflage, Berlin 1975.

Weill, Nicolas: L'expérience autobiographique de Salomon Maimon. In: Revue Germanique Internationale, Nr. 9 (2009): Haskala et Aufklärung – Philosophes juifs des Lumières allemandes, S. 23-34.

Weissberg, Liliane: Erfahrungsseelenkunde als Akkulturation: Philosophie, Wissenschaft und Lebensgeschichte bei Salomon Maimon. In: Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. DFG-Symposium 1992. Herausgegeben von Hans-Jürgen Schings. Stuttgart u. a. 1994, S. 298-328.

Weissberg, Liliane: 1792-93 – Salomon Maimon writes his *Lebensgeschichte* (Autobiography), a reflection on his life in the (Polish) East and the (German) West. In: Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture 1096-1996. Herausgegeben von Sander L. Gilman und Jack Zipes. New Haven u. a. 1997, S. 108-115.

Wiedemann, Conrad: Zwei jüdische Autobiographien im Deutschland des 18. Jahrhunderts: Glückel von Hameln und Salomon Maimon. In: Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposium. Herausgegeben von Stéphane Mosès und Albrecht Schöne Frankfurt am Main 1986, S. 88-113.

Wiggermann, Uta: Woellner und das Religionsedikt. Kirchenpolitik und kirchliche Wirklichkeit im Preußen des späten 18. Jahrhunderts. Tübingen 2010.

Winkler, Octavia: Nachwort. In: Salomon Maimons Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben. Ausgewählt, herausgegeben, mit einem Nachwort und Anmerkungen versehen von Octavia Winkler. Berlin 1988, S. 197-210.

[Winkler, Octavia:] Zur Textgestaltung. In: Salomon Maimons Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben. Ausgewählt, herausgegeben, mit einem Nachwort und Anmerkungen versehen von Octavia Winkler. Berlin 1988, S. 211.

Winter, Aloysius: Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants. Hildesheim u. a. 2000.

Wittbrodt, Andreas: Nachwort / Anmerkungen. In: Behr, Isachar Falkensohn: Gedichte von einem polnischen Juden. Göttingen 2002, S. 65-102.

Witte, Joh[ann] H[einrich]: Salomon Maimon. Die merkwürdigen Schicksale und die wissenschaftliche Bedeutung eines jüdischen Denkers aus der Kantischen Schule. Berlin 1876.

Wulf, Jan-Hendrik: Spinoza in der jüdischen Aufklärung. Baruch Spinoza als diskursive Grenzfigur des Jüdischen und Nichtjüdischen in den Texten der Haskala von Moses Mendelssohn bis Salomon Rubin und in frühen zionistischen Zeugnissen. Berlin 2012.

Wörterbücher:

Duden – Fremdwörterbuch · Das Standardwerk zur deutschen Sprache. Fünfte Auflage, Mannheim u. a. 1990.

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 3. G-H. Herausgegeben von Joachim Ritter. Darmstadt 1974.

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 8. R-Sc. Herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel 1992.

Zeitungsartikel:

Klingenstein, Susanne: Die Maimonides-Bombe oder Alle anderen sind dümmer als ich. Unbekannte Briefe von Leo Strauss an Nahum Norbert Glatzer, die zwischen 1924 und 1938 geschrieben wurden, zeigen den merkwürdigen Konservativen bei der Arbeit an seiner These, der wichtigste Autor der jüdischen Tradition sei eine Art vormoderner Atheist gewesen, man könne also entweder gläubiger Jude oder Philosoph sein, aber nicht beides zugleich. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 23. März 2011, S. N4.

Wälzholz, Joseph: Der erste Kantianer in Russland. Ludwig Heinrich von Jakobs autobiografische »Denkwürdigkeiten« erstmals ediert. In: Neue Zürcher Zeitung, 7. Mai 2014, S. 24.

Ehrenwörtliche Erklärung gemäß § 7 Abs. 1 Pkt. 3 der Promotionsordnung

Hiermit erkläre ich, Joseph Wälzholz, ehrenwörtlich, dass ich die vorgelegte Dissertation mit dem Titel »Angriff auf die »Aufgeklärtseynwollenden« · Salomon Maimons *Lebensgeschichte*«

in Kenntnis der geltenden Promotionsordnung verfasst habe,

dass ich die Dissertation selbst angefertigt und keine Textabschnitte eines anderen Autors oder eigener Prüfungsarbeiten ohne Kennzeichnung übernommen und alle von mir benutzten Hilfsmittel und Quellen in meiner Arbeit angegeben habe,

dass ich die Auswahl und Auswertung des Materials sowie die Herstellung des Manuskripts selbst und ohne fremde Unterstützung vorgenommen habe,

dass ich nicht die Hilfe eines Promotionsberaters in Anspruch genommen habe und dass Dritte weder unmittelbar noch mittelbar geldwerte Leistungen von mir für Arbeiten erhalten haben, die im Zusammenhang mit dem Inhalt der vorgelegten Dissertation stehen,

dass ich die Dissertation noch nicht als Prüfungsarbeit für eine wissenschaftliche Prüfung und

dass ich die gleiche, eine in wesentlichen Teilen ähnliche oder eine andere Abhandlung nicht bei einer anderen Hochschule als Dissertation eingereicht habe.

Jena, 17. Dezember 2014

